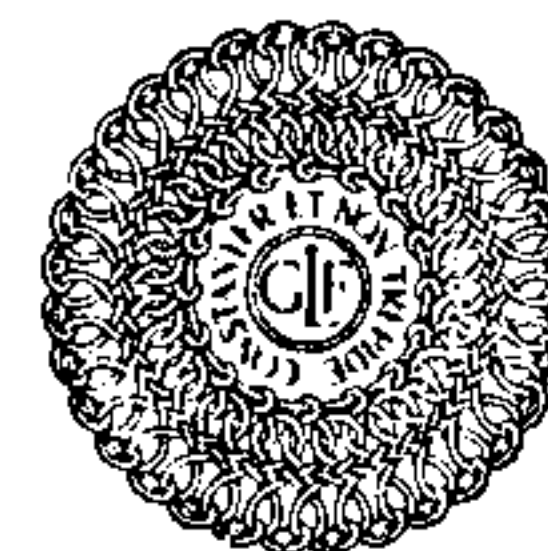
Prima edizione 1984

INTRODUZIONE A

VICO

DI

NICOLA BADALONI

EDITORI LATERZA

I. LA ' METAFISICA ' DI VICO E LA SCIENZA DELLE SCIENZE

1. *Considerazioni preliminari.*

Vico si riallaccia, pur attraverso una serie di mosse anche tortuose, alla scuola di Galilei. Il suo pensiero rappresenta quindi uno sviluppo di questa grande corrente che s'inoltra in campi appena accennati dallo scienziato pisano. Tale scuola di Galilei ha avuto una straordinaria capacità espansiva e ha attratto, in una molteplicità di direzioni, studiosi che si sono occupati di fisica, di matematica, di biologia, di zoologia, di embriologia, di circolazione delle acque, di economia politica ecc. È dunque del tutto plausibile pensare che, nella mente di Vico, discepolo e studioso di T. Cornelio, di L. A. Porzio, di G. A. Borelli, di A. Marchetti ecc., si sia andato formando un progetto di ricerca sull'origine dei miti, del linguaggio, delle società primitive e sui modi e forme del loro svolgimento. Per ragioni d'imposizione esterna, egli dovette staccarsi dall'originario lucrezismo e gassendismo cui si era legato; poté però mantenere in parte il suo progetto sia tenendo fermo il diluvio come punto di partenza sia scoprendo un platonismo di nuovo tipo, del resto non solo suo, ma di una corrente di pensiero che venne affermandosi nei primi decenni del nuovo secolo, e che viene imponendo al vecchio platonismo un'inversione profonda. Tale nuovo platonismo sarà ben presto messo al

bando dai circoli ufficiali delle varie chiese in Europa.

Il rinnovato ' platonismo ' ha una sua cosmologia (copernicana e galileiana), propone l'idea di una creazione ininterrotta (ma, come Lucrezio non dal nulla), sostiene l'idea della materialità di Dio, concezione ben diversa, come risaputo, da quella di una sua corporeità. Di tali dottrine troviamo larghe tracce nella metafisica di Vico ed esse non saranno cancellate nel lungo svolgimento del suo pensiero. Tuttavia, come abbiamo ricordato sopra, lo specifico programma della sua ricerca ha un senso scientifico, soprattutto nella particolare direzione del problema della storia. In quest'ultimo ambito però la ' cronologia ', che egli abbozza, viene chiarendosi come indispensabile ausilio della fissazione o delimitazione dell'oggetto della sua ricerca, che è la nascita e lo sviluppo dell'*umanità gentilesca* e non della storia universale. Solo il ' diluvio ' poteva, senza preoccupazioni di ortodossia, rendere visibile tale campo di ricerca e anzi aiutare il sistema complesso, formatosi nella sua mente, ad aprirsi a un gruppo di sottosistemi, nei quali è presente almeno il nucleo di vari problemi scientifici in qualche modo sempre raccordati con la metodologia galileiana.

Punto fisso di tutti i sottosistemi scientifici è l'idea che il movimento storico, rappresentabile come tale, è anche reso comprensibile dall'analisi delle trasformazioni strutturali che, entro di esso, i vari oggetti, la mente, le istituzioni, il linguaggio subiscono. È quest'ultimo tipo di analisi che Vico abbozza e che costituisce l'originalità della sua ricerca. Ciò non significa però che la storia degli eventi non avvenga nel tempo e non sia sottoposta a pressioni, che, in modo generico, possono definirsi come sociali e alle quali Vico reagisce presentando un'umanità che si viene liberando dall'incombenza di certezze autoritarie. Egli vuole che la libertà, e anche la verità scientifica, si diffonda a tutti i livelli. Accanto a una peculiare filosofia morale, Vico mostra di possedere alcune ' esplosive ' idee sullo sviluppo sociale (si pensi alla teoria delle riforme agrarie), che non ha carattere d'indeterminata necessità, ma piuttosto quello di una

' complessione ' che fa sì che certi eventi si verifichino in un dato ordine di rapporti interumani e in un determinato stato di cose. La *Scienza nuova*, come altri scritti di Vico, ci dà conoscenza teorica e storica del passato e del presente, ma dimostra anche una forte tensione per diverse e migliori forme di vita.

2. *La formazione della metafisica vichiana.*

Lo studioso è interessato sia al sistema metafisico di Vico sia ai sottosistemi scientifici che da esso ricevono vigore. Durante gli anni del suo esilio volontario a Vatolla, nel Cilento, durato, egli dice, nove anni, ebbero luogo a Napoli le fasi più importanti del processo culminato negli arresti del 1692 e noto comunemente come quello degli ' ateisti '. Veniva alla luce che T. Cornelio aveva ripetutamente parlato della mortalità dell'anima e dell'inesistenza dell'inferno [1]. Fra le accuse spiccano quella per cui Cristo non era Dio, ma un semplice re, e l'altra « che prima di Adamo vi fossero huomini nel mondo li quali fossero composti di atomi, come anco tutti gli animali » [2]. Vico ci fa capire che il periodo vatolliano fu per lui una fase di conversione dalla filosofia lucreziana e gassendiana, cui si era avvicinato, a quella platonica. La storia del galileismo mostra del resto l'intreccio di queste filosofie entro il pensiero del grande maestro pisano e anche nella sua scuola. Il platonismo degli anni di Vatolla è dunque un'accentuazione di questo secondo indirizzo.

Nell'*Autobiografia*, Vico caratterizza la metafisica platonica di questo periodo come tale che « conduce a un principio fisico che è idea eterna, che da sé educe e

[1] F. Nicolini, *La Giovinezza di Giambattista Vico (1668-1700)*, Bari 1932, pp. 83-84.

[2] V. I. Comparato, *Giuseppe Valletta. Un Intellettuale Napoletano della fine del Settecento*, Napoli MCMLXX, p. 143; L. Osbat, *L'inquisizione a Napoli. Il processo degli ateisti. 1688-1697*, Roma 1971.

crea la materia medesima, come uno spirito seminale, che esso stesso si formi l'uovo »[3]. La caratteristica del passo è l'affermata identità di un principio fisico (meglio sarebbe stato dire materiale) e di un'idea eterna, da cui risulta uno spirito seminale. È da mettere in particolare rilievo questo collegamento, che corrisponde sia alla fisica timaica e stoica (da Vico ritenute assai vicine tra loro) sia a quella teoria ereticale, contro cui polemizzarono san Tommaso e Alberto di Bollstäd, cioè la concezione della materia in Dio di David di Dinant. In un contesto simile a questo, Vico fa apparire, nell'*Autobiografia*, il suo *facere*, appoggiandolo a due princìpi ben saldi: 1) che « nella nostra mente sono certe eterne verità che non possiamo sconoscere o riniegare, e in conseguenza che non sono da noi »[4], cioè che non sono fatte da noi; 2) che « del rimanente sentiamo in noi una libertà di fare, intendendo, tutte le cose che han dipendenza dal corpo, e perciò le facciamo in tempo, cioè quando vogliamo applicarvi, e tutte in conoscendo le facciamo, e tutte le conteniamo dentro di noi: come le immagini con la fantasia; le reminiscenze con la memoria; con l'appetito le passioni; gli odori, i sapori, i colori, i suoni, i tatti co' sensi; e tutte queste cose le conteniamo dentro di noi »[5]. Per capire la funzione di questi due princìpi, il passo va poi completato con la sua parte finale: « Ma per le verità eterne che non sono da noi e non hanno dipendenza dal corpo nostro, dobbiamo intendere essere Principio delle cose tutte una idea eterna tutta scevera da corpo, che nella sua cognizione, ove voglia, crea tutte le cose in tempo e le contiene dentro di sé... »[6].

La coerenza di Vico sta nel fatto che la sua filosofia ' timaica ' si riferisce, nel primo caso, a un principio materiale, incorporeo, ideale, eterno e attivo; nel secondo caso, si riferisce invece a un principio materiale, che è generato dalla ὕλη (come aveva sostenuto anche D. di Dinant) e, in ragione di tale origine, mantiene una sua propria capacità attiva. Questa osservazione dovrà essere tenuta presente per valutare ciò che Vico chiama la ' mente scevra da corporeità '. Essa, nettamente distaccata da ogni compromissione ' pimandrea ', solo essendo idea-materia, fa di sé il principio dell'uomo primitivo e di quello la cui ragione si è tutta dispiegata. Colla mediazione dei testi ripubblicati da Th. Gale[7], il platonismo ritorna alle fonti semimaterialistiche, anche se teologiche, del timaismo pitagorico.

Non è però solo a questa fonte che si deve guardare, perché è importante anche riferirsi al seguente passo di G. Valletta in cui si legge che Hobbes, il barone Herbert e Spinoza « furono appellati [...] tutti e tre grandi impostori da Cristoforo Kortholt, che ha composto un libro *De tribus impostoribus magnis* »[8]. Circa il primo, il più vicino, tra i grandi filosofi europei, alla metodologia di Galilei, non si può qui che ripetere ciò che è stato detto da A. Child[9]. Per quel che riguarda Spinoza, vale la pena ricordare l'influenza che egli ha avuto su Gianvincenzo Gravina, grande amico del Vico. Gravina che aveva scritto il *Della ragion poetica* (1708), nel capitolo primo di tale opera, intitolato *Del vero e del falso, del reale e del finto*, sostiene questa tesi: « L'opinione falsa in quanto falsa, nulla di positivo comprende, ma è percezione

[3] *Introduzione* di N. Badaloni a G. Vico, *Opere Filosofiche*, a cura di P. Cristofolini, Firenze 1971, p. 11.
[4] Ivi, p. 14.
[5] *Ibid.*
[6] *Ibid.*

[7] Si veda *Opuscula Mythologica Physica et Ethica Graece et Latine*, Amstelodami 1688, in cui è, tra l'altro, contenuto, a cura di Th. Gale, Ocellus Lucanus Phylosophus, *De universi natura.*
[8] G. Valletta, *Opere filosofiche*, a cura di M. Rak, Firenze 1975, p. 326.
[9] A. Child, *Fare e Conoscere in Hobbes, Vico e Dewey*, Napoli 1970; Child, oltre al celebre cap. X del *De Homine* (Th. Hobbes, *Elementi di filosofia - Il corpo - l'uomo*, a cura di A. Negri, Torino 1972, p. 585) ha utilizzato un nuovo passo segnalato da M. H. Fisch, che si può leggere in *Six lessons to the Professors of Mathematics. The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*, London 1839-1845, vol. VII, p. 183.

scema da cui la mente non si svelle se non coll'incontro e con la percezione dell'intero » [10]. Si ponga a confronto quest'apertura tematica di Gravina col seguente passo di Spinoza: « Falsitas in sola privatione cognitionis, quam ideae inadequatae involvunt consistit [...] nec ipsae aliquid habent positivum propter quod falsae dicuntur, sed contra quatenus ad deum referuntur verae sunt » [11]. L'affinità è straordinaria; in entrambi è esclusa la *falsitas* perché non contiene niente di positivo; essa si riduce per Spinoza a *ideae inadequatae*; per Gravina a *percezioni sceme*; per entrambi il modo di superare la falsità relativa è il riferimento al tutto, cosicché le idee, se *ad deum referuntur*, sono per Spinoza vere, come lo sono per Gravina, se danno la percezione dell'intero. La sottodeterminazione della *falsitas* è un principio fondamentale che Gravina ricava, alla lettera, da Spinoza. Sarà anche per Vico un principio metodologico basilare dei suoi sottosistemi scientifici, partendo egli dal presupposto che, per quanto siano corrotti o falsati gli atteggiamenti umani, resta pur sempre in essi qualcosa di vero, che sta alla ' nuova scienza ' scoprire.

Il libro fondamentale di Herbert di Cherbury, il terzo degli ' impostori ' di cui parla Kortholt, è intitolato *De Veritate* [12]. Qui ' Erberto ' fa del concetto di facoltà (*facultas* corrispondente al termine *facilitas*, così caro a Vico), la chiave di tutto il suo sistema. La verità si presenta in diversi sensi che riguardano la *cosa*, l'*apparenza di essa*, il *concetto* e l'*intelletto*. È fondamentale però che tra le facoltà, che possiamo chiamare soggettive, e il loro oggetto vi sia una sorta di corrispondenza o *conformatio*. L'intelletto, per esempio, ci presenta, nel suo ' teatro ', un istinto naturale che non è esattamente una conoscenza

[10] G. V. Gravina, *Scritti critici e teorici*, Bari 1973, pp. 200-01.
[11] B. Spinoza, *Ethica, Propositio Prima, Pars Quarta, De Servitute humana*, Bari 1933, p. 181.
[12] Edward Lord Herbert of Cherbury, *De Veritate*, Editio tertia, *De Causis Errorum, De Religione Laici, Parerga*, Faksimile-Neudruck der Ausgaben London 1645, herausgegeben und eingeleitet von Günter Gawlick, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1966.

immediata, solo perché ad essa si mischiano aspetti esterni. Se si eliminano questi ultimi, l'istinto naturale è formato di *communes notitiae*, uguali per tutti gli uomini, le quali, si noti bene, pur essendo *principia*, non possono stare del tutto oziose, quindi mancare di oggetti. Esse ci fanno conoscere cose sia note sia nuove (« de notis aeque ac novis rerum speciminibus ita statuit *intellectus* ») [13]. Queste superiori verità sorte dall'istinto naturale ci danno ciò che serve alla conservazione dell'individuo, della specie e dell'universo [14] e anche la ricca disponibilità a fornire « nuove facoltà di fronte ad oggetti nuovi » [15]. Si tratta di qualcosa di molto simile all'intelletto agente [16], anche se questo istinto è spesso chiamato col termine ' provvidenza '. Ciò è infatti detto in contesti in cui si legge ripetutamente « ex natura sive providentia » [17], ovvero « providentiae universalis sive naturae » [18], ovvero « instinctus naturalis et necessarium providentiae divinae universalis opus » [19]. Come possiamo constatare, la teoria della ' provvidenza ' è qui equivalente a quella dell'autoconservazione della natura.

È interessante anche il modo in cui Herbert affronta il concetto delle verità *apparenti*, anche se non nuovo e trattato largamente, ad esempio, da Nicolò Antonio Stelliola. In questo ' teatro ' [20], come si esprime Herbert, gli strumenti fondamentali sono costituiti dal mezzo di transizione. Qui siamo nel campo della coscienza e « taluni dei *medi* sono fuori di noi, taluni sono *parti di noi*. È importante sapere che tra questi noi possiamo errare in modo molto più facile nei medi che sono fuori di noi piuttosto che in quelli che sono in noi. Perciò tra i sensi esterni, s'inganna moltissimo, circa i propri oggetti, *la vista*, poi *l'udito* e *l'odorato*, poi *il gusto* e *il tatto*; ancora

[13] Ivi, p. 27.
[14] Ivi, pp. 44-45.
[15] Ivi, p. 46.
[16] Ivi, p. 45.
[17] Ivi, p. 17.
[18] Ivi, p. 57.
[19] Ivi, p. 39.
[20] Ivi, p. 13.

meno erra colui che distingue *l'utile* dal *dannoso* perché più prossimo al dettame della natura »[21]. Passando alla verità del ' concetto ', la sua condizione essenziale è che non vacilli la facoltà che sente di sentire[22]. Il concetto si trova in una posizione difficile di fronte all' ' infinito '. Infatti « le *facoltà non si conformano giustamente se non a oggetti loro affini.* Perciò [...] l'*infinito* non è compreso se non in modo finito dal concetto e l'*eterno* sotto la ragione del tempo. Nel *foro interiore* si danno tuttavia *facoltà rispondenti a coteste cose*, le quali invero sono quelle stesse che sono eterne e che vogliamo che sopravvivano in eterno. Perciò *l'intelletto, istruito dalle sue notizie comuni*, insegna che l'infinito supera il nostro concetto, che l'*eterno* non può essere misurato dal nostro tempo »[23]. In generale però il concetto di verità, se si esclude il carattere peculiare dell'apparenza, è una *conformatio.* Le facoltà sono i corrispettivi delle *differentiae rerum.* In questo sta la nascosta armonia del mondo. Bisogna però rivolgere molta attenzione alla *mutatio*, cioè al fatto che col tempo le cose mutano e quindi i complessi semplici di facoltà e differenze, quando « sono desunti dal deposito della memoria »[24] si espongono a errori per il variare del tempo. L'uomo, dice Herbert, è un animale « numerosae structurae »[25]. Sarebbe da osservare come una teoria che ha, al suo vertice, le nozioni comuni, presentate come istinto naturale e, alla sua base, questa sorta di memoria, sottoposta alla *mutatio*, rappresenti storicamente una fusione dello strumentario dell'arte della memoria da cui esce una teoria del linguaggio fissata in caratteri e archetipi e una disciplina che, come dirà Vico e come vedremo subito appresso, è posta a servizio delle scienze naturali. Intanto possiamo rilevare che tutte le religioni attualmente esistenti non sono vere, anche se non completamente false. In quanto aggiun-

[21] Ivi, p. 18.
[22] Ivi, p. 25.
[23] Ivi, p. 27.
[24] Ivi, p. 34.
[25] Ivi, p. 36.

gono qualcosa a « quei princìpi contro cui è ingiusto disputare; ossia quella parte della scienza per la quale la natura ci volle penetrati della sua prima intenzione »[26]. Le religioni non sono vere, tuttavia in esse non è neppure possibile che tutto sia falso. Infatti se esse fossero false in ogni loro parte, si giustificherebbe perché esse suscitano timore e odio, ma non si potrebbe spiegare come esse possano essere restituite alla loro ' mitezza ' « secondo il metodo della [...] separazione »[27].

Parlando delle *notitiae communes*, Herbert distingue due sensi di esse; il primo è « *ex instinctu naturali* »[28], il secondo invece è frutto dell'attività umana e usa il ' discorso '. Il senso interno equivale all'istinto naturale di cui sopra; il senso esterno ci rivela l'ordine delle cose ed è appunto in relazione a questo secondo tipo di ricerca che a ogni oggetto nuovo corrisponde la nascita di una nuova facoltà[29]. Herbert sostiene che la libertà dell'arbitrio di cui siamo unici possessori è anche un singolare segno della presenza dell'infinito nella natura percipiente[30]. Per quanto riguarda i sensi, definisce ridicolo che essi siano ridotti a cinque; quelli interni sono una sorta di *vis plastica*[31] in continuo movimento che sono ben altra cosa dalla facoltà noetica divina che è sempre presente a se stessa[32]. Nell'uomo è però anche una natura sensibile « *corporea sive belluina* »[33] che possiamo osservare anche negli animali. Quindi nel senso interno ben conformato, « Deus est in nobis »[34]; nel senso esterno, le nostre facoltà non sono diverse da quelle animali e sono graduate e sottoposte ad eccessi. È proprio a questo punto che Herbert propone la sua teoria *zetetica*, essa stessa una

[26] Ivi, pp. 42-43.
[27] Ivi, p. 40.
[28] Ivi, p. 54.
[29] « *Ad objectum igitur novum, novam aliquam facultatem analogam in te excitari audenter pronuncia* » (ivi, p. 67).
[30] Ivi, p. 82.
[31] Ivi, p. 92.
[32] Ivi, p. 93.
[33] Ivi, p. 99.
[34] Ivi, p. 118.

facoltà, la quale ha la funzione di portare « non solo... *numero*, *ordine* e *metodo*, ma l'analogia di quelle facoltà zetetiche alle restanti facoltà » [35]. Riassumendo tali schemi zetetici di ordine, essi rispondono alle seguenti *facultates*: 1) *an* equivalente alla questione se la cosa sia; 2) *quid* equivalente alla differenza da cui gli oggetti naturali o artificiali sono determinati; 3) *quale* equivalente ai gradi e affezioni delle cose che devono essere esplorate; 4) *quantum* equivalente alla grandezza continua o discreta; 5) *adquid* corrispondente alle relazioni o analogie; 6) *quomodo, per quod vel quibus mediis* equivalente alla analogia delle cose rispetto a noi o tra loro; 7) *ubi* equivalente al *locus*; 8) *quando* equivalente al *tempus*; 9) *unde* equivalente alla *causa* e alla *concausa*; 10) *cujus gratia* corrispondente alla causa finale per cui qualcosa è. A questa enumerazione di strumenti zetetici, Herbert fa seguire delucidazioni sulla loro funzione che è poi quella di giungere a usare le *facultates*, senza bisogno di particolari insegnamenti, sia che uno voglia imparare la grammatica sia la logica. Nelle *complicationes*, la conformità nella questione *quid* può essere condizionale; nella questione *cujus gratia* può essere introdotto il problema della perfezione finale dell'uomo ecc. Nel complesso sembra a Herbert che le facoltà, gli oggetti e le condizioni siano state conformate al metodo e siano state coinvolte, esse stesse, nell'*instinctus naturalis* cioè siano divenute parte « della natura ovvero della provvidenza divina universale » [36]. Da un lato il metodo purifica le *notiones communes*, dall'altro si preoccupa di avvicinare a tali ideali tutti gli uomini. Sono quindi enumerati anche vizi e delitti delle religioni egizie, barbare, degli Indiani d'oriente, dei Maomettani e anche dei Cristiani. In questo senso il *De Veritate* diviene anche strumento di riforma essendo l'uomo « un animale finito né potendo fare dunque qualche cosa di assolutamente buono o di assolutamente cattivo » [37]. Colle notizie comuni, « re-

[35] Ivi, p. 159.
[36] Ivi, p. 206.
[37] Ivi, p. 219.

spinte le superstizioni e le favole » [38], tutte le religioni possono essere liberate di quelle parti superflue che non servono alla salvezza e alla felicità. Ogni racconto, anche sacro, è sotto al dominio del verisimile e del possibile e va sottoposto alle comprensibili verifiche delle nozioni comuni e degli strumenti topici. Per Herbert la religione presenta così, nella sua purezza, la forma di un circolo, quella « rotunda Dei religio » [39], che riaffiorerà nel *De Uno* e nella teoria del circolo storico di Vico. Ogni rivelazione deve essere poi sottoposta all'esame della ragione. La riduzione della *traditio* a *verisimiglianza* ha una forma di certezza, che, solo a determinate condizioni, può rivelare il vero (ma, per Herbert, è un caso possibile anche quello per cui « istius farinae plurima neque *vera* neque *falsa* esse perhibemus » [40]). Da ricordare infine la differenza tra l'*errore* che è proprio del livello della verità concettuale e l'ignoranza che è latenza o privazione delle *nozioni communi* [41]. L'errore è il vacillare delle verità del concetto e

[38] Ivi, p. 224.
[39] Ivi, pp. 234-35.
[40] Ivi, p. 235.
[41] Ivi, p. 250. Il concetto di facoltà resterà importante per tutto il Settecento e anche nel secolo seguente dopo la critica di Herbart. Ne fa uso continuo I. Stellini (I. Stellini, *Opera Omnia*, Volumen Primum Patavii MDCCLXXVIII, su cui si veda P. Zambelli, *Un episodio della fortuna settecentesca di Vico: Giacomo Stellini*, in *Omaggio a Vico*, Napoli 1968, p. 395). Ritornando a Herbert la critica fattagli da Gassendi è riassunta in T. Gregory, *Scetticismo ed Empirismo. Studio su Gassendi*, Bari 1961, pp. 68-71. Discutibile per certi giudizi, ma fondamentale, M. M. Rossi, *La vita, le opere, i tempi di Edoardo di Cherbury*, 3 voll., Firenze 1947, di cui il capitolo terzo del vol. I (Prima e seconda parte) trattano della dottrina. Il rapporto di questo autore con le teorie baconiane, ma anche colla medicina, la chimica, l'arte della memoria ecc. sono del tutto tralasciate nello splendido libro che Ch. Webster dedica a *La grande istaurazione. Scienza e riforma nella rivoluzione puritana*, trad. it., Milano 1980. Sono da ricordare infine le menzioni che Leibniz fa di Herbert: in G. W. Leibniz, *Textes Inédits* publiés et annotés par Gaston Grua, Paris 1948, p. 45 e in « *Nouveaux Essais* », *Philosophische Schriften* Bd. 6, herausgegeben von der Leibniz-Forschungsstelle der Universität Münster, Berlin 1962, pp. 97 sgg.

per combatterlo servono gli zetetici; l'ignoranza è assenza o latenza delle nozioni comuni, quale per esempio appare nello stato ferino di cui parlerà Vico.

Ritorniamo ora sugli zetetici, che sono insieme alle facoltà gli apparati teorici principali ereditati da Vico. Tali strumenti topici, che sono gli stessi perfezionati nel *De augmentis scientiarum* di F. Bacone, appaiono nel *De nostri temporis studiorum ratione*, ove tra l'altro si legge, insieme a un'esaltazione del metodo scientifico, che « la topica non solo non è stata premessa, ma addirittura lasciata indietro rispetto alla critica. Ma ciò a torto, poiché, come la scoperta degli argomenti viene per natura prima del giudizio sulla verità, così la topica, come materia d'insegnamento, deve precedere la critica. Ma i nostri avversari la escludono, non trovandovi in essa niente di vero; purché gli uomini siano dei critici, essi affermano, scopriranno ciò che c'è di vero in ogni cosa insegnata e distingueranno colla stessa regola del vero e senza alcuna topica, le cose verosimili che ci circondano »[42]. Se poi passiamo al Capo VII del *Liber Metaphysicus* del Vico, la mediazione tra Bacone e la sua idea della scienza è chiaramente passata attraverso l'influenza di ' Erberto '. Si parte dal concetto di provvidenza (cioè di natura buona), poi si sviluppa il raccordo tra *facoltà* e *facilitas* e quindi si domanda: « Come si può esser certi di aver considerato tutto, se non si è esaminata ogni questione che si può porre intorno all'oggetto studiato? »[43]. A ciò Vico risponde così: « Anzitutto bisogna chiedersi se la cosa realmente sia, affinché non si discorra inutilmente; è necessario poi chiarire che cosa per essa s'intenda affinché non si questioni sulle parole; quindi occorre esaminare quale sia la sua estensione, il suo peso, la sua grandezza; come sia, considerando il colore, il sapore, la mollezza, la durezza, e le sensazioni al tatto; quando sia stata prodotta, quanto duri e in quale condizione si corrompa; e in questo modo è necessario procedere per gli altri predicati collegando la

[42] Vico, *Opere Filosofiche*, cit., pp. 796-98.
[43] Ivi, p. 120.

cosa stessa con tutte le altre che con essa sono in relazione: vale a dire la causa da cui è originata, gli effetti che produce, l'azione che esercita quando venga posta in relazione con altri oggetti simili, dissimili, contrari, maggiori, minori o eguali »[44]. Se facciamo un elenco comparativo risulta la seguente tabella di luoghi topici:

HERBERT	VICO
An sit (esistenza)	Se la cosa esista
Quid (le proprietà della cosa)	Cosa sia
Quale (grado di peso, grandezza estensione)	Qualità (gradi e affezioni)
Ad-quid (relazioni e analogia, differenza)	Relazioni di simiglianza, dissimiglianza, contrarietà ed effetti di azione di un oggetto su un altro, differenza
Quomodo (per che cosa o per quali mezzi)	Come sia (colori, sapori, tatto, ecc.)
Ubi (*locus*)	Dove (luogo)
Quando (*praesens, praeteritum, futurum*)	Quando (produzione, durata e corruzione)
Unde (*causa-concausa*)	Donde (causa determinante ed effetti prodotti)
Cujus gratia (*causa finalis*)	*Conservatio universi*[45]

Si tratta di una corrispondenza quasi totale anche se la *causa finale* è in Vico determinata come ' conservazione '. Nello stesso Capo VII del *Liber Metaphysicus*, Vico polemizza cogli scolastici che fanno delle sensazioni qualità proprie degli oggetti e conclude: « Se i sensi sono facoltà, vedendo i colori, gustando i sapori, sentendo i suoni, toccando cose fredde e calde, noi stessi creiamo questo degli oggetti »[46]. Più sotto si dice: « L'aritmetica, la geometria e la meccanica, che deriva dalle prime due, sono in facoltà dell'uomo perché in queste scienze dimostriamo la verità perché la creiamo »[47]. Il nome di Herbert non è fatto esplicitamente, ma esso appare a tutte lettere in-

[44] *Ibid.*
[45] Ivi, p. 131.
[46] Ivi, p. 112.
[47] Ivi, pp. 112-14.

vece in un passo delle ' Aggiunte terze ' (CMA[3]), ove, sempre in polemica colla reificazione scolastica delle sensazioni, Vico dice: « Doveva essere il principio della [...] *Logica ovvero Metafisica* dell'inghilese barone Erberto, con la quale vuol provare che ad ogni nuova sensazione si desti nell'anima una nuova facultà: ch'è appunto quello che ne sembrava esser una goffa semplicità de' primi uomini, ch'ad ogni nuova aria di volto credevano vedere una nuova faccia, ad ogni nuova passione o pensiero credevano aver altro cuore (che truovammo essere il vero della favola di Proteo) » [48].

Un principio metafisico, accolto come tale nel *De Antiquissima*, è stato trasformato nella *Scienza Nuova* in strumento di comprensione dell'*oggetto* analizzato nel sottosistema scientifico (in questo caso la mentalità primitiva). Il nome di Herbert appare anche nelle due celebri polemiche cui il *Liber Methaphysicus* dette luogo. In uno dei due passi, Vico difende la sua teoria linguistico-retorica, sostenendo che, nel trattare delle « sottili differenze che si hanno da osservare circa la proprietà delle voci, mi importava non confondersi, particolarmente quando io *ex professo* le distingueva, per le gravi conseguenze che ne provengono, come, una, quella che l'uomo con ciascuna facoltà si fa l'oggetto proprio di quella. Onde puossi dare il fondamento a tutto ciò che ragiona, per vie non tentate innanzi da altrui, il Barone Herberto nel suo libro *De veritate*: che ad ogni sensazione si spieghi e manifesti in noi una nuova facultà, che è il maggior argomento di quella metafisica » [49]. Vico aggiunge che « la facultà è quella che è indirizzata, regolata ed assicurata dall'arte » [50], cioè tende a ridimensionare l'ampiezza del concetto di ' facoltà ' mettendo in primo piano l'arte critica (la topica) che scopre l'uniformità degli istinti creativi. Poco più oltre egli chiarisce, difendendo la ' verità ', che la topica « è l'arte

[48] G. Vico, *La Scienza Nuova. Giusta l'Edizione del 1744. Con le varianti dell'Edizione del 1730 e di due Redazioni intermedie inedite*, a cura di F. Nicolini, Bari 1928, vol. II, p. 228.
[49] Vico, *Opere Filosofiche*, cit., p. 155.
[50] Ivi, p. 138.

di apprender vero, perché è l'arte di vedere per tutti i luoghi topici nella cosa proposta quanto mai ci è per farlaci distinguer bene ed averne adeguato concetto; perché la falsità de' giudizi non altronde proviene che perché l'idee ci rappresentano più o meno di quello che sono le cose: del che non possiamo star certi, se non avremo raggirata la cosa per tutte le questioni proprie che se ne possano giammai proporre. Che è la via che tien l'Herberto nella sua *Ricerca della verità*, che veramente altro non è che una topica trasportata agli usi de' fisici sperimentali » [51]. Qui sono da notare: 1) la traduzione scientifica in senso baconiano della metodologia di Herbert (già documentata dalla precisazione dello ' unde ' come causa-effetto); 2) l'idea di verità-falsità, che è presso a poco quella che Gravina ricalca da Spinoza (come è stato osservato sopra).

Prima di abbandonare Herbert, sarà opportuno cogliere un altro suo punto di contatto con un capitolo del *De Antiquissima*. L'inglese, autore di un'operetta sulle religioni [52], parte dal concetto di provvidenza e sostiene l'inconciliabilità di questa con le divinità dei ' gentili ' e va quindi alla ricerca di alcuni elementi che possano accordare le due cose (*media sufficientia*). Poiché, per lui, Dio è buono e la maggior parte degli uomini deve potersi salvare, egli trova tale conciliazione nella capacità inventiva della mente umana, che l'ha indotta alla ' divinatio ' o alla ' deificatio ', cioè a forme di sublimazione che esprimono l'idea della bellezza del mondo, anche se l'errore ci può far vedere rotonda la torre quadrata [53]. Per i pagani il sole era un emblema o simbolo di Dio e ciò vale per tutti gli altri astri e pianeti delle cui favole è difficile decifrare il significato, anche se è ovvio che il Saturno, vincolato da Giove, significa che « la forza maligna di Saturno è castigata e corretta dalla salutare influenza si-

[51] Ivi, p. 163.
[52] Herbert de Cherbury, *De religione gentilium errorumque apud eos causis*, Amstelodami MDCC.
[53] Ivi, p. 27.

derale di Giove »[54]. Come già aveva notato Vossius, che sarà ripreso da Bayle[55], vi è nell'universo una lotta di bene e di male, di cui è protagonista l'anima del mondo. A questo proposito, Herbert si rivolge la stessa obiezione che Padre Mersenne aveva violentemente riversato su Bruno: « Unde libertas, unde arbitrium nostrum? »[56]. Per gli antichi, risponde Erberto, il fato era solo l'*ordo rerum* disposto da Dio[57]. Dio dunque è *ante fatum* e le scoperte di Galilei o del Padre Scheiner sono aspetti, portati in luce, di tale *ordo*. Nella mitologia degli antichi tre figure rappresentano l'intreccio delle cose: 1) Minerva=etere=Provvidenza divina; 2) cielo=astri=Fortuna; 3) fato=permanente ordine delle cose, sia come virtù eterna del cielo sia come ripetizione del ciclo vitale di entità che nascono e muoiono nel mondo sublunare. Ora si confronti questo schema col Capo VIII del *Liber Methaphysicus* (cioè del *De Antiquissima*) e si troverà un paragrafo I intitolato il *Sommo fattore*, che ha come sottotitoli *Numen, Fatum, Casus, Fortuna*, ciascuno dei quali quali corrisponde a uno dei fattori di Erberto. Vico esprime nel *Numen* il concetto che « la bontà divina... nell'atto stesso di volere, crea le cose volute e le crea con tanta facilità (*facilitas*) che sembrano prodursi spontaneamente »[58]; quindi passa al *Fatum* e al *Casus*, il primo definito come « aeternus caussarum ordo » e il secondo come « aeterni caussarum ordinis eventum »[59], avvicinando il

[54] Ivi, p. 65.
[55] Sui rapporti di questi con Vico si veda G. Cantelli, *Vico e Bayle. Premesse per un confronto*, Napoli 1971. Cantelli sostiene che il senso comune « ha senz'altro in Vico un aspetto conservatore; la sua funzione prima è di riaffermare contro Bayle la possibilità di una conoscenza della storia universale, di restaurare il principio di autorità », e « si propone di dare un fondamento filosofico ai risultati dell'*ars critica* di Le Clerc » (ivi, p. 83). Sui rapporti con Le Clerc si tornerà più sotto. Cantelli non avverte, però, i rapporti di Vico con 'Erberto'.
[56] Herbert de Cherbury, *De religione gentilium*, cit., p. 75.
[57] *Ibid.*
[58] Ivi, p. 128.
[59] Ivi, p. 129.

concetto di *fatum* a quello di *factum* e quello di *eventum* a quello di *verbum*. Nel paragrafo IV, intitolato *De Fortuna*, è detto che Dio è fortuna perché « ex certis causis praeter nostram spem operatur »[60]. Dunque anche il capitolo VIII del *De Antiquissima* mostra l'influenza del filosofo inglese che, come Vico, motiva le sue conclusioni con ragioni filologiche (per esempio i nomi delle divinità maggiori, ovvero i molti epiteti con cui furono designati sia Ercole, sia Fauno, sia Carmenta ecc., cioè i molti nomi degli eroi). Questa influenza si eserciterà anche sulla *Scienza Nuova*, nel presupposto che, per gli antichi, la materia sia eterna, così come abbiamo visto sopra nella distinzione concettuale vichiana tra materia e corpo.

3. *Il conato come creazione continua.*

Nei capitoli VII e VIII del *De Antiquissima* si sono dunque presentati i due concetti 'facoltà' e 'nume'. Questi vanno ora integrati con ciò che appare nel *Caput IV*, intitolato *De essentiis seu de virtutibus*. Esso si apre coll'affermazione tutt'altro che ortodossa dell'identità fra *essentiae* e *dii immortales*[61]. Si tratta del nocciolo di ciò che Vico chiama *zenonismo*, ossia la dottrina dei punti metafisici, riassumibile nella tesi che il punto, in quanto *momentum*, « non è esteso, ma genera l'estensione »[62]. La definizione del punto è quindi reale e non

[60] Ivi, p. 130. Ecco qui riaffacciarsi il concetto laico di provvidenza. Su di esso scrive J. C. Morrison: « Il concetto chiave di Vico autorizza a due cose: Vico a demitologizzare la storia dell'uomo e il lettore a demitologizzare il pensiero di Vico intorno alla storia dell'uomo. Vico, come i poeti teologi, [...] parla con verità, 'benché in un senso falso', quando ascrive alla divina provvidenza ciò che gli uomini stessi hanno fatto e detto... L'idea della divina provvidenza è per Vico semplicemente una metafora per l'ironia della storia » (J. C. Morrison, *How to Interpret the Idea of Divine Providence in Vico's « New Science »*, in « Philosophy and Rethoric », vol. 12, n. 4, 1979, pp. 258-59).
[61] Vico, *Opere Filosofiche*, cit., p. 83.
[62] Ivi, p. 87.

nominale, così come la geometria non è un'astrazione della fisica, ma la sua ' generazione '. È significativo che questa teoria venga vista in una continuità tra Zenone Italico, Timeo di Locri, Platone e infine gli stoici. Più tardi sarà incluso anche Aristotele, che, come Cartesio, è ora presentato quale sostenitore della divisibilità infinita della materia; per Zenone invece « in questo mondo delle forme che l'uomo si finge (*sibi confingit*), e di cui in certo modo *l'uomo è Dio*, il punto indivisibile, questo nome definito, questa cosa fittizia (*res commenticia*), che non ha parti, uniformente sottostà alle parti estese diseguali »[63]. Il punto-momento è il *conatus* che si allarga al di là della geometria e comprende la fisica cosicché la triade dominante è: quiete = Dio; conato = materia = virtù = idea; moto = corpo. Il moto non ha mai inizio autonomo, perché è sottoposto alla circumpulsione dell'etere. Il *conato*, espressione fisica del punto-momento, non è mai in moto, ma è generatore di esso, come non è punto né numero, ma generatore di entrambi. È come se le ricerche di Galilei sulla dinamica e sul continuo fossero state trasferite, mediatore il Cavalieri, nella metafisica, e alla fisica fossero stati lasciati i soli moti, una tesi che merita di essere riscontrata nei testi.

Nella giornata prima dei *Discorsi*, Salviati sostiene che il *continuo* « contiene quante parti, quante piace ai signori filosofi e... », ammette che le può contenere « in atto o in potenza a lor gusto e beneplacito », ma soggiunge « poi che nel modo che in una linea di dieci canne si contengono dieci linee d'una canna l'una, e quaranta d'un braccio l'una e ottanta di mezzo braccio, ecc., così contiene ella punti infiniti: chiamateli, poi in atto o in potenza come più vi piace, ch'io, Signor Simplicio, in questo particolare mi rimetto al vosto arbitrio e giudizio »[64]. Simplicio respinge questa equivalenza fra potenza e atto e allora Salviati ricorre al celebre paradosso dell'infinito. Dapprima lo rife-

[63] Ivi, p. 90.
[64] G. Galilei, *Opere*, a cura di Franz Brunetti, Torino 1964, vol. II, pp. 607-08.

risce alla geometria e scrive: « Qui voglio dirvi cosa che forse vi farà maravigliare in proposito del volere o poter risolver la linea ne' suoi infiniti tenendo quell'ordine che altri tiene con l'andarla dividendo [...] in due, poi in quattro ecc. »[65]. Aiutandosi con l'aritmetica afferma che, mentre a rigor di ragionamento sembrerebbe che più sono i numeri più radi i loro quadrati e ancor più radi i loro cubi, nel numero infinito bisogna che tanti siano « i quadrati o i cubi quanti tutti i numeri, poiché e questi e quelli tanti sono quante le radici loro e radici son tutti i numeri »[66]. Partendo da ciò, si domanda quale numero possa dirsi *infinito* e conclude che « questo sia l'unità e veramente in essa sono quelle condizioni e necessarii requisiti del numero infinito, dico del contener in sé tanti quadrati quanti cubi, e quanti tutti i numeri [...]. Il negozio non ha in sé dubbio veruno perché l'unità è quadrato, è cubo, è quadrato quadrato e tutte le altre dignità, né vi è particolarità veruna essenziale a i quadrati, a i cubi ecc. che non convenga all'uno »[67].

Questo clima pitagorico-platonico è confermato da *Il Saggiatore*, ove è detto che gli *ignicoli* sono una moltitudine di corpi minimi che « penetrano tutti i corpi » finché poi « arrivando all'ultima ed altissima risoluzione in atomi realmente indivisibili, si crea la luce, di moto o vogliamo dire espansione e diffusione instantanea, e potente per la sua, non so s'io debba dire sottilità, rarità, immaterialità, o pure altra condizion diversa da tutte queste ed innominata, potente, dico, ad ingombrare spazii immensi »[68]. Vico dà ai punti-conati (sia nella prima forma numerica sia in quella più vicina alla fisica) una capacità ' impulsiva ' simile a questi indivisibili. La metafisica, egli dice, « trascende la fisica perché tratta delle virtù e dell'infinito; la fisica è parte della metafisica perché tratta delle forme e degli oggetti finiti »[69]. La mente divina « vede le

[65] Ivi, p. 608.
[66] Ivi, p. 609.
[67] *Ibid.*
[68] Galilei, *Opere*, cit., vol. I, pp. 782-83.
[69] Vico, *Opere Filosofiche*, cit., pp. 93-4.

cose al sole della sua verità [...]. La mente umana, quando conosce distintamente una cosa, la vede come di notte al lume di una lampada e, mentre vede quella particolare cosa, esclude dalla sua vista gli oggetti circostanti »[70]. Dunque la differenza fra conoscenza divina e umana è uguale alla differenza tra finito e infinito (ma le conoscenze matematico-geometrico-meccaniche hanno, per quanto detto, uno statuto particolare). Sembra dunque che la fondazione metafisica del sapere sia in Vico prossima a quella di Galilei, mentre le regole che riguardano la ricerca sulle *res*, siano di tipo herbertiano e baconiano, abbiano bisogno cioè di 'delimitazioni' e quindi di confini tracciati dalla stessa capacità inventiva della mente umana. La questione però è ancora più complessa.

Scrive Vico: « L'essenza del corpo consiste in indivisibili; il corpo tuttavia si divide: dunque l'essenza del corpo corpo non è: dunque è altra cosa dal corpo. Cosa è dunque? È una indivisibil virtù, che contiene, sostiene, mantiene il corpo, e sotto parti diseguali del corpo vi sta egualmente; sostanza, della quale è solamente lecito ragionare per princìpi di quella scienza umana che unicamente si assomiglia alla divina, e perciò unica a dimostrare l'umano vero. Per questa via tentando ragionarne il gran Galileo, nel primo *Dialogo della scienza nuova*, dalle amenissime dimostrazioni che ne fa, è costretto a prorompere in sì fatte parole: 'Queste son quelle difficoltà che derivano dal discorrere che noi facciamo col nostro intelletto finito intorno agl'infiniti, dandogli quegli attributi che noi diamo alle cose finite e terminate: il che penso che sia inconveniente, perché stimo che questi attributi di maggioranza, minorità ed egualità non convenghino agli infiniti, dei quali non si può dire uno esser maggiore o minore o eguale dell'altro'. E, poco innanzi, ingenuamente confessa 'perdersi tra gli infiniti e gli indivisibili'. Mirò Galileo », continua Vico, « la fisica con occhio di gran geometra, ma non con tutto il lume della metafisica, e perciò stimò l'indivisibile altro dall'infinito, e

[70] Ivi, p. 94.

parla di più infiniti. Non sono più infiniti, ma uno in tutte le sue finite parti, quanto si voglia inuguali, uguale a se stesso. Uno è l'indivisibile perché uno è l'infinito, e l'infinito è indivisibile, perché non ha in che dividersi, non potendo dividerlo il nulla »[71].

Vico è dunque un seguace di Galilei; tuttavia lo critica per aver sottodeterminato la metafisica rispetto alla fisica e per aver sostenuto la diversità tra infinito e indivisibile. Quando Galilei parla dell'infinitezza, per esempio, della percossa, ovvero di quella espansiva degli ignicoli, egli, per Vico, non fa che trasferire erroneamente il conato infinito nel moto al fine di dare a quest'ultimo (che non è che occasione), « apparenza [...] più sensibile »[72] cioè un rilievo maggiore. In un altro passo Vico esprime la sua critica facendo rimarcare che « ... l'infinito è schivo d'ogni multiplicazione e comparazione, se non ci soccorre una metafisica, nella quale sia stabilito che in ogni parte distesa, atto finito, in ogni moto, atto terminato, siavi sotto virtù o potenza di estensione e di moto sempre uguale a se stessa, cioè, in tutti gli attuali distesi ed attuali movimenti, infinita »[73]. In altre parole l'accumulo di moto, che Galilei vede risultare dall'infinitezza della percossa, secondo Vico, che dà una interpretazione più rigida dell'equazione conato = momento = punto indivisibile, è un tipo di energia potenziale che il conato sviluppa in ogni sito e attimo dell'universo e che, dal punto di vista metafisico, non varia mai, giacché il conato non è a base della dinamica, ma della struttura dell'universo. Vico tende a fare della 'dinamica' galileiana un *prius metaphysicum*, mentre l'energia potenziale diventa una riserva inesauribile per lo spostamento dei corpi. Se ciò ha bisogno di conferma testuale, si rileggano i primi capitoli del *De Antiquissima*, là ove è teorizzato il « verum... ipsum factum »[74], nella sua duplice versione riguardante Dio per

[71] Ivi, p. 141.
[72] Ivi, p. 160.
[73] *Ibid.*
[74] Ivi, p. 63.

cui il vero di questi « est imago rerum solida tamquam plasma » e riguardante l'uomo, il cui vero è « monogramma seu imago plana tamquam pictura »[75]. La conoscenza umana è inserita in una più vasta circolazione e tensione di forze che implica la creazione continua e il mondo eterno[76], mentre nella attenuata versione cristiana, Dio « innumeros mundos posset, si vellet condere »[77].

La creazione infinita (sostenuta dal conato) provoca mutamenti causali riconoscibili nel tempo; analogamente la mente umana trae da sé, dalla propria idealità, il sistema dei significanti riferibili al mondo dei corpi. Nella lettera del 7 dicembre 1729 a T. Russo, Vico esprime proprio questa tesi e scrive: « [...] quanto dite, quanto ragionate, tutto il traete fuori dalla vostra altissima idea, e senza dirlo con parole, dimostrate di fatto la debolezza di Renato delle Carte, che in sei brievi *Meditazioni* metafisiche per ispiegarsi v'adopera cento simiglianze e comparazioni prese da cose al di fuori di essa mente, quando è propietà della mente umana di prendere da sé le comparazioni e le somiglianze, quando non può altrimenti spiegare le cose delle quali non sa la propria natura ». Vico critica anche « la corpulenza del Padre Malebranche che apertamente professa non potersi spiegare le cose della mente che per rapporti che si prendono da' corpi » e infine elogia il Russo per avere rischiarato « con una maniera veramente divina e, 'n conseguenza, propia di questa scienza, al lume delle cose dello spirito, [...] quelle del corpo » e per aver « dallo splendore dell'idea » illustrato « l'oscurezza della materia »[78]. Dunque è il *facere* della mente che illumina e dà senso allo ' andar raccogliendo ' le *res*. La spinta del *conatus* dell'anima del mondo sulla nostra mente dà luogo all'ordine che questa può creare nell'ambito dell'aritmetica, della geometria, della meccanica « madre di tutte le arti necessarie al genere umano »[79], della cinematica o scienza delle macchine, della spagirica e della medicina e infine delle discipline storiche. Avendo consapevolezza della finitezza del nostro *cogitare*, che è ' segno ' del nesso tra movimenti ideali e realtà, il *fingere*, il *componere* equivalgono a quel *facere* che crea le condizioni della scienza.

[75] *Ibid.* Che questo abbia in qualche modo a che fare colle forze plastiche e col rapporto tra di esse e Dio, creatore continuo, è probabile. Si veda su ciò G. Cantelli, *Vico e Bayle*, cit., pp. 22-3.

[76] Gli antichissimi filosofi italici convertendo vero e fatto « mundum aeternum putarunt » (Vico, *Opere Filosofiche*, cit., p. 65).

[77] *Ibid.*

[78] Vico, *L'Autobiografia. Il Carteggio e le Poesie Varie*, a cura di B. Croce, Bari 1911, p. 211.

La questione del rapporto tra sentire e pensare è ripresa nei capitoli V e VI del *De Antiquissima*. In quello intitolato *De animo et anima*, Vico sostiene che « gli stessi muscoli del cuore sono contratti e dilatati dai nervi, sicché il sangue è continuamente fatto circolare per un processo di sistole e diastole ricevendo dai nervi il proprio moto »[80]. Dunque l'aria è lo spirito vitale che muove il sangue; l'etere è lo spirito animale; la prima costituisce l'anima, il secondo l'animo, la cui immortalità è spiegata col suo stesso tendere all'infinito e all'eterno[81]. Entro l'animo è la mente che *è mens animi*, cioè la parte più raffinata dell'animo stesso. Passando dalla teoria dell'anima a quella dell'animo e di qui al primo cenno di quella della mente, Vico commenta, in modo platonico-spinoziano, che « forse importa più deporre gli affetti che allontanare i pregiudizi »[82]. Il capitolo VI è intitolato *De Mente*; il suo oggetto è appunto la *animi mens* che corrisponde alla libertà sui moti dell'animo. La facoltà di desiderare in vari termini e modi « è Dio a ciascuno »[83], ma la libertà dell'arbitrio, cioè la *mens animi* rappresenta il momento di fuoriuscita dall'ambito della psicologia e d'immissione in quello di una libertà umanamente inventiva. La *mens animi* è il punto di maggiore avvicinamento al creare reale, talché « in Dio dunque conosco la mia stessa

[79] Vico, *Opere Filosofiche*, cit., pp. 68-9.

[80] Ivi, p. 104.

[81] Ivi, p. 105.

[82] Ivi, p. 108.

[83] Ivi, p. 111.

mente »[84]. Significativo il fatto che ciò sia stato detto da Vico in polemica col *cogito* di Cartesio e col ' pensare in Dio ' di Malebranche così come è stato motivato nella lettera sopracitata del '29. Nell'ambito dell'invenzione dei ' significati ', anche quando pensiamo il falso, lo abbracciamo « sotto l'aspetto del vero » come « i mali sotto l'apparenza di beni; vediamo le cose finite e ci sentiamo noi stessi finiti, ma ciò dimostra che siamo capaci di pensare l'infinito »[85] e ciò dà senso, come in Spinoza, al conoscere finito.

La definizione della falsità data da Spinoza è dunque ancora operante. La teoria esposta da Vico ha però a che fare anche con ciò che Leibniz caratterizza, nelle sue *Considerations sur la doctrine d'un Esprit Universel Unique*, come fondamentale nei circoli vicini alla regina Cristina e che egli cerca di descrivere parlando di spinozismo, di quietismo, di averroismo e di pitagorismo impliciti. Questo gruppo, come Herbert, non crede « che vi siano anime o spiriti particolari »[86]. L'anima edotta dalla materia è in Dio in quanto questi è anima di tutte le anime[87]. Continuatore, almeno in questa fase del suo pensiero, di tale corrente noi potremmo definire Vico un platonico della linea timaica con forti tendenze « libertine », anche se spesso occultate, voglioso di ampliare, a partire dai suoi stessi princìpi, il galileismo, usando nuovi strumenti inventivi. Molte cose lo accomunano agli antichi amici della regina Cristina e agli sviluppi, spesso non ortodossi, impressi da costoro alla filosofia del grande pisano. È possibile, però, parlare genericamente di platonismo senza definirne i contorni storici all'epoca del Vico e lasciando quindi al termine il sapore spiritualistico che la tradizione gli ha attribuito? Ecco ciò che dobbiamo ora verificare[88].

[84] Ivi, p. 112.
[85] *Ibid.*
[86] G. W. Leibniz, *Die philosophischen Schriften*, a cura di G. W. Gerhardt, vol. 6, Berlin 1885, p. 531.
[87] Ivi, p. 535.
[88] Essendo la nostra mente partecipe del principio attivo delle cose (il *facere*), un serio discorso sulla metodologia scientifica del Vico non può farsi che tenendo conto sia della sottostante base attiva sia della risposta, in termini di arte topica e di linguaggio, che la mente è in grado di sviluppare. Anziché un blocco monolitico e unidirezionale tra natura e scienze umane, la causalità vichiana deve essere intesa come capacità di pensare la variazione dei contesti e di esprimerla in modo simbolicamente appropriato. Questa combinazione di linguaggio e di riferimento è così espressa da un epistemologo moderno: « [...] l'accomodamento del linguaggio al mondo è essenziale a un accesso epistemico mediato linguisticamente [...]. Il processo dialettico di accomodamento, l'introduzione di una terminologia linguistica [...] sono un componente essenziale del riferimento » (R. Boyd - Th. S. Kuhn, *La metafora nella scienza*, trad. it., Milano 1983, p. 74). La topica vichiana è costruita come variazione di contesti entro cui si dispongono diversi linguaggi (dèi, eroi, uomini). Si tratta di evitare gli ' anacronismi ', costruendo volta a volta la struttura interpretativa a cui si riferiscono i fatti e i loro insiemi.

4. *Il platonismo moderno.*

Il platonismo era passato attraverso la crisi delle scoperte filologiche del Casaubon e del Saumaise. Vico registra pienamente tale passaggio approfondendo la questione, sicché « tutto ciò finalmente d'intorno alla vanità dell'altissima antica sapienza egiziaca si conferma con l'impostura del *Pimandro* smaltito per dottrina ermetica, il quale si scuopre dal Casaubuono non contenere dottrina più antica di quella de' platonici spiegata con la medesima frase, nel rimanente giudicata dal Salmasio per una disordinata e mal composta raccolta di cose »[89]. Se ciò è perfettamente chiaro, è più difficile comprendere che proprio per la separazione dall'« impostura del Pimandro », il platonismo assumeva un'altra configurazione appoggiata al timaismo (Vico lo chiama *zenonismo*), meno vincolata alla ' pia philosophia ' e più introdotta nelle scienze di quanto non appaia nella precedente versione. Possiamo cominciare a documentare questa situazione riferendoci a una confessione di P. M. Doria, che aveva anch'egli avvertito l'importanza dell'*uno* galileiano interpretato come una forma di *entimema*, cioè di sillogismo nascosto, equivalente a ciò che Euclide di Megara aveva sostenuto in quel

[89] Vico, *Opere Filosofiche*, cit., p. 409.

frammento in cui è detto « vero è solamente quello ch'è *uno* » [90]. A commento della terza parte della sua *Filosofia*, Doria scrive al Padre Sebastiano Pauli la seguente interessante riflessione: « Io ho spiegato nel Capitolo ultimo della terza parte della mia *Filosofia* [...] che la terra si era generata nel cielo e che li Semi degli Uomini primi sorsero dalla Terra e si divisero dalla Donna, alla quale erano stati uniti, si divisero dalla Donna, dico, quando la Terra, essendosi equilibrata nell'Etere, cominciò a muoversi in giro, e questi che sorsero dalla Terra furono molti e non un solo Adamo. Quindi li Gentili dicevano che la Santa Genesi di Moisé non spiegava altra cosa che quello che Platone avea spiegato nel Timeo della natura e dicevano che la Creazione in tempo e dal niente della Terra e d'Adamo, da Moisé rivelata, era un Apologo, nel quale Moisé aveva supposto che Iddio avesse creato in tempo e dal niente la Terra e che avesse creato dalla Terra l'Uomo e la Donna, a fine di rendere intelligibili al senso degli Ebrei quei misterj di Metafisica che quelli non potevano intendere [...] ». D'altro canto, non potendo negare i miracoli di Gesù Cristo, i gentili affermarono che Urin e Turin erano stati rubati dagli Ebrei che avevano così acquistato la facoltà profetica. Di qui le contese fra ebrei e gentili finché « in un Concilio Ecumenico la Santa Chiesa dichiarò che Iddio avea creato in tempo e dal niente il Mondo, l'Anima Umana e l'Adamo ed in questo modo escluse la prodduzione eterna di Platone. Vero è

[90] Il titolo dell'opera maggiore del Doria, la più scopertamente platonica, dovrebbe essere il seguente: *Trattato metafisico morale e politico nel quale dimostrandosi la naturale inclinazione che tutte le forme nell'Universo contenute hanno a prestarsi l'una all'altra soccorso, e a unirsi in Società, s'indaga quali fra gli sistemi degli Antichi Filosofi sia il migliore, a fine di vedere quale Educazione e quale Disciplina si debbano dare agli Uomini per formare una virtuosa e libera Società. Ovvero l'idea d'una Repubblica, in tutto pratticabile dedotta dalla Filosofia di Platone. Diviso in tre parti.* Accanto si legge la nota: « Questo Manoscritto non l'ho ancora pubblicato perché il secolo ingrato non lo merita » (P. M. Doria, *Manoscritti Napoletani*, vol. V, a cura di M. Marangio, Galatina 1982, p. 284).

però che la Santa Chiesa ha anco dichiarato che le Verità le quali, per lume naturale, nella Filosofia si dimostrano, non possono ripugnare, né esser contrarie alla Santa Rivelazione, cioè alla Creazione in tempo e dal niente, quantunque la Creazione in tempo e dal niente non si possa dall'Umano intelletto intendere e ciò perché se la Creazione in tempo e dal niente ripugnasse direttamente alle Verità dimostrate per lume naturale la creazione in tempo e dal niente non potrebbe essere. Stavami io dunque, in questo immenso Pelago di pericolosissimi Scogli e dubbitando di non poterne felicemente uscire, risolvei di ponere alla Conclusione d'ogni Proposizione della terza Parte, questa formola di parlare, cioè, *come han creduto di poter dimostrare*; e ciò feci a fine di far vedere, che nella terza Parte io ragionavo in senso di Platone, e non in senso mio e per evitare la censura di Santa Chiesa » [91]. Il contrasto non potrebbe essere più chiaro; Doria accenna anche a una soluzione più teorica della questione (che diverge di poco da quella data da Vico nel *De Antiquissima*). La materia: « nel modo che la spiega Platone è un'idea d'un'estensione sostanziale, e non solida, quest'estensione sostanziale e non solida potrebbe essere stata in atto eternamente in Dio, nell'esser l'idea di Dio esistente in atto, *e poi* Iddio potrebbe aver creato la materia corporea e solida in tempo, e dal niente per opera della sua soprannaturale Onnipotenza da noi non intesa » [92].

La soluzione proposta da Doria diverge da quella di Vico anche per il fatto che questi la immagina contenuta nel linguaggio degli antichi latini o, per meglio dire, nell'interrelazione tra il loro modo di esprimersi e il loro modo di esperire le *res* in una ' facoltà ' linguistica a sua volta compresa nel *facere*. Ciò crea un problema che Doria non aveva avvertito. La lettera di Galilei ' A Madama Cristina di Lorena ' sosteneva fra l'altro che molte proposizioni sono proferite dagli scrittori sacri « per accomodarsi

[91] Ivi, pp. 320-21.
[92] Ivi, p. 322. Il corsivo è mio.

alla capacità del vulgo assai rozzo e indisciplinato »[93]. Galilei propone, per quelli « che meritano d'esser separati dalla plebe », che « i saggi espositori ne produchino i veri sensi, e n'additino le ragioni particolari per che e' siano sotto cotali parole profferiti »[94]. In certo modo Vico sviluppa quest'idea di Galilei, ma le conferisce un significato del tutto diverso perché, proprio riprendendo il platonismo galileiano e, facendo passare il *conatus* attraverso la teoria delle facoltà di Herbert, egli può dare al linguaggio umano una specifica capacità adattativa indipendente da ogni tradizione religiosa e quindi da ciò che il filosofo inglese chiamava ' bagatelle '. Il linguaggio è in corrispondenza colle regole utilitarie di comportamento che sono necessarie alla *conservazione* del genere umano e nel contempo introduce, entro tali regole, un loro sviluppo che è ' storico ' in quanto volto verso la libertà, e ' teorico ' in quanto diretto verso una *diagnostica* delle forme istituzionali e politiche, cioè verso una scienza che traduca laicamente i misteri della provvidenza[95].

Prima però di ritornare su questo problema è necessaria una precisazione sul significato storico del ' platonismo ' nel primo '700. All'inizio del secolo era uscito anonimo ad Amsterdam un piccolo libretto, intitolato *Le Platonisme Devoilé*, polemico contro ogni semipanteistica congiunzione di Dio e materia. Riferendo il pensiero di J. Norris[96], che viene accusato di ateismo travestito, l'autore, l'arminiano N. Souverain, sostiene che, per questo filosofo inglese, « l'idea di un triangolo non è altra cosa che l'essenza stessa di Dio modificata in tal modo [...] »; che l'idea di un gambero non è altro « che la modificazione della medesima essenza; in una parola, l'idea stessa di Dio modificata in questo e quell'altro modo » e conclude identificando tale filosofia col motto, così caro anche a Vico: « Iuppiter est quodcumque vides, quocumque moveris »[97]. Polemizzando con Timeo di Locri, Souverain attribuisce ai filosofi platonici tre livelli dell'essere: 1) idea = mondo intelligibile = padre; 2) materia = sostanza che Dio spinge fuori dal suo seme = verbo; 3) mondo sensibile = *l'esistente* da distinguere dal mondo intelligibile = spirito della natura. La conclusione dell'autore è che, con questa teoria, è stata operata una vera riconversione del cristianesimo nel paganesimo. Altri (come Cudworth) hanno rimesso allo scoperto la teoria stoica dei ' lógoi spermatikói ', altri (come Hermas) quella del dualismo manicheo, fino a far riapparire lo spettro della reincarnazione pitagorica. La fonte principale di Souverain è Grozio; i suoi avversari principali sono i platonici, « filosofi o piuttosto [...] teologi che hanno viaggiato nel paese delle idee », mentre i cristiani che li seguono « sono dei poveri malati che prendono tutte le loro visioni per misteri »[98].

Più moderata è la polemica di Leibniz del quale va ricordata l'*Epistola* a Mich. Gottlieb Hanschius, autore del saggio *De Enthusiasmo Platonis*. Il tema centrale del libro di Hanschius è la conservazione continua e la nuova disposizione di cose operate da Dio, il che non esclude, per altro, l'autonomia dell'azione cogitativa umana. Nella let-

[93] Galilei, *op. cit.*, vol. I, p. 558.
[94] *Ibid.*
[95] Per gli sviluppi seicenteschi del rapporto tra lingue sacre e profane, tra egizi ed ebrei, consiglio la lettura del Witsius, perché mostra che non è tutto oro di laicismo ' deistico ' ciò che appare in Marsham o in Spencer oltre che, naturalmente, in Kircher. Spencer definisce stolido l'amore degli ebrei per i costumi egizi e inoltre fa del rapporto dei primi con questi ultimi un modo con cui essi ritrovano le loro ' antichità '. Per tutto ciò si veda H. Witsii *De Aegyptiacorum Sacrorum cum hebraicis collatione*, ed. III, Herbornae MDCCXVIII. Molto sbilanciato a favore di Spencer e di Marsham è P. Rossi in *Le Sterminate Antichità. Studi Vichiani*, Pisa 1969.

[96] J. Norris, *Reflections upon the conduct of Human life with reference to the study of learning and knowledge. In a letter to... Lady Masham*, London 1690.
[97] N. Souverain, *Le Platonisme Devoilé ou Essai Touchant le Verbe Platonicien*, Cologne MDCC, p. 77.
[98] Ivi, pp. 328-29.

tera che Leibniz dedicò a quest'autore platonico [99], dopo aver riconosciuto che « la metempsicosi è dottrina antichissima, indiana, egizia, pitagorica e platonica, che bisogna perciò essere benevoli verso quei teologi cristiani che credettero di riconoscersi nei dogmi di Platone », sostiene che errano i platonici sulla teoria della *perfezione* o *divina felicità* o *amore di Dio*, poiché essi vogliono « la commutazione dell'amor divino coll'essere caduco a causa della caduta delle anime » [100]. Di qui Leibniz sviluppa l'accusa di quietismo rivolta a Malebranche, ai platonici sostenitori della *deificatio* e agli averroisti difensori dell'intelletto agente [101]. Subito dopo aggiunge: « Spinoza in modo diverso tende alla stessa cosa; per lui Dio è una sola sostanza; le creature sono sue moltiplicazioni come figure continuamente nascenti e morenti (*nascentes et pereuntes*), come forme nella cera. Così per lui, come quasi per Almerico, l'anima non sopravvive se non per il suo essere ideale in Dio, in quanto ivi è stata *ab aeterno* » [102]. Leibniz intende polemizzare contro tutti coloro che credevano necessario che una forza esterna divina agisse direttamente sulle percezioni (mentre per lui era sufficiente l'armonia prestabilita); tuttavia 'generosamente' egli assolve infine Platone scrivendo: « Non ho avvertito niente in lui, per cui possa concludere che gli animi (*animos*) non conservino la propria sostanza personale » [103].

A conclusioni molto severe sul platonismo giunge Nicolaus Jeronimus Gundlingius, autore, fra l'altro, di un opuscolo intitolato *Von Platonis Atheisterey*. La tesi di fondo di questo scritto non è più, come in Leibniz, la

[99] G. W. Leibniz, *Opera Omnia*, a cura di L. Dutens, Genève 1768, pp. 223 sgg. La lettera è del 25 luglio 1707.
[100] Ivi, p. 224.
[101] È da notare come tutto ciò concordi perfettamente coi giudizi dati sulla filosofia italiana, e particolarmente sui circoli che facevano capo alla regina Cristina, espressi in *Considerations sur la doctrine d'un Esprit Universel Unique* (G. W. Leibniz, *Die philosophischen Schriften*, cit., vol. 6, pp. 529 sgg.).
[102] Leibniz, *Opera Omnia*, cit., p. 225. Ricordando Almerico, Leibniz pensa forse anche a David de Dinant.
[103] *Ibid.*

messa in guardia da una possibile corrispondenza Platone-Spinoza, ma la sua piena validità e realtà. Come Leibniz, egli prende le mosse dall'averroismo rinascimentale, simboleggiato in F. Piccolomini, sostenitore dell'anima unica, universale [104] e passa quindi a definire Platone come un entusiasta (riprendendo lo Hanschius); la dottrina di Spinoza è direttamente assimilata a quella di Platone e l'autore si domanda: « Infine che differenza c'è fra queste idee platoniche e la dottrina di Spinoza? Egli [Platone] ritiene che Dio sia una sostanza unica; le creature non siano altro che modificazioni e cambiamenti di quest'unica sostanza come le figure in un pezzo di cera che, per opera del movimento, si moltiplicano e di nuovo diminuiscono ovvero addirittura trapassano; con ciò esse non sono però nient'altro che *simulacri di quell'unica cera*, poiché l'*anima* stessa non è da ricercare infine in nessun altro luogo diverso che nell'essere ideale del suo Dio o Uno » [105]. Dopo aver spiegato lo *Specimen artis ratiocinandi* dello spinoziano Abramo Kufäler in termini platonici, in quanto l'essenza del mondo è *ab aeterno* compresa nell'essenza di Dio, il Gundlingio insinua che « colui il quale non può sopportare che si definisca ateo o empio Platone, costui deve anche liberare Spinoza da tali nomi odiati » [106]. Richiamando i celebri versi dell'*Eneide: Principio coelum ac terras camposque liquentes / lucentemque globum lunae, Titaniaque astra / spiritus intus alit, totamque infusa per artus / mens agitat molem et vasto se corpore miscet* [107], il Gundlingio sostiene che il *facere* che risulta da questo passo non ha niente a che fare colla *creatio ex nihilo*, di cui parlano i cristiani. L'opuscolo del Gundling cita largamente Timeo di Locri, Ocello Lucano e, nel complesso, rappresenta il punto più acuto di quella polemica antiplatonica di cui aveva avvertito la presenza P. M. Doria. Questi aveva notato contemporaneamente che Cartesio (quale lo

[104] N. J. Gundling, *Von Platonis Atheisterey*, in « Gundlingiana », 1723, vol. I, § X, p. 114.
[105] Ivi, § XXX, pp. 137-38.
[106] Ivi, § XXXI, p. 138.
[107] Ivi, § XXXIII, p. 143.

presentava Francesco Maria Spinelli) era giudicato « un filosofo spirituale, tutto contrario agli sensisti » [108]. Voci si levarono anche a difesa di Platone, tra cui Jacobus Zimmermann in un lungo scritto intitolato *Exercitatio de Atheismo Platonis* [109]. Il tema centrale della polemica è quello per cui, secondo lo Zimmermann, « il mondo come concepito da Platone non è *ab aeterno* (*non ab aeterno ortum*) » [110]. Del resto anche se fosse concesso « *mundum ab aeterno ortum* » non ne seguirebbe che Platone fosse ateo; « infatti sono atei solo coloro che affermano il mondo eterno *per sé* » [111].

Tutta quanta la discussione fu poi riassunta da un opuscolo di Jacobus Brucker [112], il celebre storico della filosofia. Egli scrive: « A cosa serviranno le idee esemplari, quando è accolto il mondo come eterno e Dio come mosso da una certa qual necessità? » [113]. Brucker è d'accordo con Gundling circa l'inutilità degli « enti trascendentali e morali » [114]. Richiamandosi agli Stoici, egli sostiene che già essi « avevano stabilito che le idee non sono che immagini della nostra mente » [115], soluzione ripercorsa dagli epicurei e dagli scettici. Entrando nella questione dell'ateismo, Brucker ricorda il cartesiano Henricus Regius, ben conosciuto da Vico (e da lui anzi identificato con Cartesio) e, all'altro estremo, menziona Gisbertus Voëtius, aristotelico e sostenitore delle forme sostanziali. Egli si schiera decisamente a favore della concezione moderna che le idee si sviluppano dai sensi, « cognita occasione

[108] P. M. Doria, *Manoscritti Napoletani*, vol. II, a cura di M. Marangio, Galatina 1979, p. 163.
[109] Pubblicato nelle *Amoenitates Literariae* di Giovanni Giorgio Schelhorm, Tomo IX, Francofurti et Lipsiae, 1725-1731.
[110] Ivi, p. 924.
[111] Ivi, p. 925.
[112] J. Brucker, *Historia philosophica, doctrinae de ideis qua tum veterum imprimis Graecorum tum recentiorum philosophorum placita enarrantur*, Augustae Vindelicorum 1723.
[113] Ivi, p. 136.
[114] Ivi, p. 149.
[115] Ivi, p. 157.

[...] subministrante » [116]. Sul problema della *causa del generarsi delle idee*, Brucker distingue quattro soluzioni possibili: 1) l'occasionalismo (Malebranche); 2) l'analogia dell'immagine umana con quella divina (soluzione platonica moderna) [117]; 3) l'armonia prestabilita (Leibniz); 4) la concezione per cui l'idea è la relazione che si riferisce all'oggetto, in occasione della percezione che è la relazione che si riferisce alla mente (Arnauld). È significativo che Brucker disponga accanto alle grandi correnti del pensiero a lui contemporaneo anche questa concezione platonica della creazione continua, ben distinta dalla *pia philosophia* dei platonici del '400.

La prova della diffusione di questa forma di platonismo in ambiente galileiano è contenuta in una lezione accademica di A. Marchetti [118], in cui sembrano fondersi lucrezismo, galileismo e platonismo in un percorso che è quasi lo stesso di quello del Vico. Il tema della lezione è il sole e la sua luce. La soluzione peripatetica ne fa accidenti dei corpi lucidi; secondo Platone la luce deve essere ritenuta, come per Galilei, « una sottilissima sostanza, nobilissima e vivacissima, ma, dagli stessi corpi lucidi scagliata in sfera; [essa] con moto rapidissimo e quasi... istantaneo per gli immensi spazi dell'etere si diffonde » [119]. Per Marchetti (come per i ' luminosi ' che si raccoglievano intorno alla Regina Cristina) Iddio è « mare d'immensa ed eterna luce » [120] simile al fuoco stoico in-

[116] Ivi, p. 241.
[117] Accanto ad Hanschius cita Alexander Roellius, *Vindicia pro innatis ideis contra Dn. de Vries*, Sectio V, § 57, p. 458; su Röell si veda G. W. Leibniz, *Allgemeiner Politischer Schriften und Briefwechsel*, 9 voll., Berlin 1975, p. 789 e *passim*; e più oltre tra i platonici P. Poiretus, *Cogitationes rationales de deo, anima et malo*, Libro III, Cap. X, § 26, p. 410, Amsterdam 1665. Scrive Brucker: « Militat [...] saepius Poiretus in Platonis castris » (*Historia.... de ideis...*, cit., p. 254).
[118] *Lezione accademica di Alessandro Marchetti, fra' pastori Arcadi Altero Berio, Accademico Fiorentino e della Crusca, fatta per recitare all'Accademia de ' Risvegliati ' il dì 22 Agosto 1703*, Bibl. Labr. Bast. *ad vocem* Marchetti.
[119] Ivi, c. 4.
[120] Ivi, c. 5.

telligente e creatore (*noetón* e *technicón*). Platone chiama Dio fuoco quando lo considera in se stesso e lo chiama *anima del mondo* quando informa, vivifica l'universo [121]. Sostenitore del copernicanesimo, Marchetti presenta quest'ultimo come quella soluzione cosmologica che fa provenire la luce dei pianeti dal sole [122]. Dalle stelle e dal sole « piovono alla nostra terra raggi che la rendono simile alle stelle » [123]. Per quanto riguarda le anime, Marchetti sostiene (usando la formula di P. M. Doria) che « al parere di Platone registrato nel suo *Timeo* ed altrove [...] l'anime umane furono dall'autor del tutto create di pari numero colle stelle, e ciascuna di esse ad una stella assegnata, dalle quali stelle poscia, essendo state le medesime anime, per lor falli, in diversi tempi sbandite e negli umani corpi, come in oscure carceri, relegate e ristrette [...] alle medesime stelle, onde dapprima quaggiù discesero, finalmente se ne ritornarono » [124].

Sia il riferimento autobiografico di P. M. Doria, sia la discussione sul platonismo precedente e seguente il saggio vichiano sulla metafisica (si pensi alla fama del Marchetti), erano noti a Vico, che conobbe sicuramente il libro di Brucker e a cui anzi rivolse una critica importante. Scrive infatti nella *Scienza Nuova* (1744) che « *le scienze debbono incominciare da che 'ncominciò la materia* »; esse ebbero inizio « allora ch'i primi uomini cominciarono a umanamente pensare, non già da quando i filosofi cominciarono a riflettere sopra l'umane menti (come ultimamente n'è uscito alla luce un libricciuolo erudito e dotto col titolo *Historia de ideis*, che si conduce fin all'ultime controversie che ne hanno avuto i due primi ingegni di questa età, il Leibnizio e 'l Newtone) » [125]. Con questa osservazione, Vico integra l'esposizione del platonismo moderno con un progetto d'interpretazione della genesi di questo modo di pensare e del suo svolgimento. I sottosistemi scientifici, che egli si appresta a costruire, sono condizionati da questo punto di arrivo, che nella sua 'idealità' è metastorico, in senso quasi trascendentale, e, nel suo contenuto, difficilmente nasconde il carattere 'semilibertino' della struttura sistematica sottesa [126]. La critica di Vico a Brucker ci mette dunque in condizione di valutare il significato che egli attribuisce alla sua *scienza nuova*. L''oggetto' costituito dalle idee platonico-galileiane è nato, riferendosi al mondo tuttora in divenire, è la trasformazione strutturata di un complesso di tradizioni, istituzioni e conoscenze umane che si sostengono reciprocamente e si modificano conflittualmente. Il punto di attacco delle scienze della natura di tipo galileiano (integrato nella filosofia del platonismo moderno) colla scienza dell'uomo, è dato dal costituirsi di un diverso 'oggetto' ad esse legato, che ha però la sua autonomia, le sue regole, costituendo un sottosistema aperto all'invenzione di nuovi strumenti interpretativi.

Se in letture recenti si è ripresentata l'antica analogia tra Kant e Vico (a parte le diverse capacità analitiche dei due filosofi), la reale divergenza tra loro sta nel fatto che l'oggetto del primo è il sistema scientifico, già costruito da Newton, e da Kant posto in relazione colle possibilità e coi limiti delle facoltà umane; l'interesse di

[121] *Ibid.*
[122] Ivi, c. 10.
[123] Ivi, c. 7.
[124] Ivi, c. 21.
[125] Vico, *Opere Filosofiche*, cit., pp. 466-67.

[126] Vico non cita nel *De Antiquissima* l'opera di J. Schefferus, *De natura et constitutione philosophiae italicae seu pythagoricae. Liber singularis, ed. secunda*, Witembergae MDCCI, che è citato invece ne *Il Diritto Universale*. Interessante comunque in quest'opera l'abbinamento tra pitagorismo e filosofia italica; l'esaltazione della civiltà etrusca, ripetuta spesso da Vico, nonostante lo scarso spazio da lui dedicato a questa secondo il giudizio di A. Momigliano; l'accentuazione della *deificatio*, come carattere fondamentale del pitagorismo (ivi, p. 43); infine lo spaziare su diversi popoli e lingue. Non ho ritrovato il passo di Porfirio cui Vico attribuisce l'idea delle tre lingue. Ho ritrovato solo la distinzione ben nota tra i tre tipi di simboli: a) essoterici; b) acroamatici; c) esoterici (ivi, pp. 91-3). È anche spesso ripetuto che « a barbarie philosophica admodum occulte dependent symbola pythagorica » (ivi, p. 90).

Vico è invece rivolto a un 'oggetto' del tutto nuovo che è il rapporto strutturato tra la scienza e la sua genesi, nella mente dell'uomo primitivo e le situazioni e istituzioni sociali che hanno accompagnato le sue modificazioni. Il *test* fondamentale dell'autonomia dell'oggetto, cui si riferisce il sottosistema della scienza vichiana, è la trasformazione del concetto di provvidenza. Tra l'interpretazione laico-libertina rappresentata esemplarmente da Vaughan [127] e quella tradizionalistica e ortodossa, L. Pompa ha proposto di distinguere tra una provvidenza immanente che dà luogo a istituzioni rispondenti al 'senso comune' e interventi trascendentali, che hanno per fine la conservazione [128]. Se si accetta tale distinzione, cade il senso della 'scienza nuova', che è (come vedremo) la costruzione razionale del sostituto della spontaneità degli impulsi autoconservativi, la loro trasformazione in regole che danno luogo alla libertà umana, di cui la 'diagnostica' o arte politica in senso lato è lo strumento, pur carico d'incertezze e aperto a scelte, che riporta a prudenza umana, integrata dalla natura, il nucleo della divina 'provvidenza'.

II. IL SISTEMA DELLE SCIENZE

1. *La formazione degli oggetti. Rottura e continuità.*

La scienza vichiana si organizza in modo da delimitare un campo di ricerche concrete. La critica a Brucker ha già dato un'idea del modo come Vico, partendo dalla scienza moderna e violentemente ributtandola sui suoi

[127] F. Vaughan, *La Scienza Nuova: Orthodoxy and the Art of Writing*, in « Forum Italicum », vol. II, n. 4, dicembre 1968, pp. 332-58.

[128] L. Pompa, *Giambattista Vico. Studio sulla Scienza Nuova*, Roma 1977, pp. 69-87.

princìpi, ne ricerchi gli elementi genetici e formativi per recuperarne, poi, gli aspetti complessi. Ciò che è giunto a una maturità relativa nel tempo presente può essere spogliato dei suoi simboli astratti e ricondotto alla sua genesi, quando la generalizzazione era inesistente o solo latente. La spiegazione storica può, a sua volta, servire a spingere l'« ingegno » dell'uomo moderno verso nuove scoperte.

Il punto di partenza del *De Antiquissima* è la versione platonico-timaica, che implica la *creazione continua*. L'attenuazione cristiana di questo 'principio' è che Dio « potrebbe creare mondi innumerevoli, se lo volesse » [1]. Dalla esposizione del *De Universi Natura* di Ocello Lucano, Vico aveva potuto apprendere che l'universo « non ebbe mai nascita (*ortum*) » [2], che il fine della vita umana è di « fruire delle facoltà stesse, degli strumenti e degli appetiti, che Dio ha dato agli uomini non come piaceri, ma affinché il genere umano durasse e permanesse in eterno » [3]. Nel libro di Timeo di Locri, *De Anima mundi et natura*, Vico aveva potuto trovare una teoria dell' 'idea' intesa come « *esemplare* delle cose generate, che perciò si trovano in un certo perpetuo flusso di mutamento » [4] e, accanto a ciò, una concezione della materia « eterna ed immobile, libera da figura » [5] integrata da una teoria del sensibile inteso come solido concreto (terra, fuoco, aria, acqua) [6]. Interi capitoli del *De Antiquissima* espongono idee analoghe a queste. Anche nel *De Aequilibrio corporis animantis*, Vico aveva sostenuto che *coelum* significa 'bolino', cioè il gran corpo dell'aria, simile a un gran cuneo, così come lo avevano simboleggiato le piramidi egiziane, mentre col termine 'natura' intende *ingegno* o *acutezza*, cioè l'effetto dell'azione del bolino,

[1] Vico, *Opere Filosofiche*, cit., p. 65.

[2] Ocellus Lucanus, *De Universi Natura*, in *Opuscula mythologica physica et ethica*, cit., p. 506.

[3] Ivi, p. 531.

[4] Ivi, p. 544.

[5] Ivi, p. 546.

[6] Ivi, pp. 546-47.

per cui questo *forma* « leggiermente incavando la materia » o *sforma* in quanto « l'aria depreda tutto ». Infine Vico aveva concluso che « la mano che muove questo istromento » è « l'etere, la cui mente fu creduta da tutti Giove ». Il naturalismo timaico è combinato così col-l'aria ' torricelliana ', che assume la funzione di una moderna Giove-mente nell'ambito di una teoria della ' creazione continua ' (nel senso greco del termine) tutta assestata entro princìpi fisici (aria, etere, ' *fior fiore* ' del-l'etere ecc.), che non escludono peculiari e limitate forme di teismo [7].

Questa struttura complessa non è certamente una teoria scientifica nel senso proprio della parola; è però un modello che contiene molteplici motivazioni implicitamente volte nella direzione della scienza, costituendo un quadro generale entro cui tali motivazioni possono trovare la loro giusta collocazione. La medesima cosa accade in molti autori, anche di primo piano, nel periodo tra '600 e '700, se pure la delimitazione si farà mano a mano più netta e ipotesi ancora molto fantasiose diverranno, col tempo, teorie più concrete. Ciò che mi sembra di poter qui affermare con forza è che un'ipotesi del tipo di quella elaborata da Th. Burnet sulla ' Teoria sacra della terra ' non è qualitativamente superiore al ' timaismo galileiano ' di Vico, anche se il suo esito è diverso sul piano teologico [8]. La cosmologia timaica è quella stessa

[7] Un libertinismo di origine platonica è documentato, oltre che da autori classici (per esempio G. Bruno), anche da riferimenti del *Theophrastus redivivus*, ora pubblicato a cura di G. Canziani e G. Paganini, Firenze 1981, pp. 622-23.

[8] Ho già trattato dell'opera maggiore di Th. Burnet. Nei suoi scritti minori egli sostiene che « niente è più opposto di una natura divina o di una natura corporea » (Th. Burnet, *Traité de l'État des Morts et des Resuscitans*, Rotterdam 1731, p. 19). Egli è fautore dei ' morti dormienti ' e della loro resurrezione, ma in senso spiritualistico sicché questi corpi beatifici saranno dotati di conoscenze superiori e di corrispondenti disposizioni (ivi, p. 239). Assunta la nuova veste spirituale « [...] conosceremo la natura, le proprietà di tutto ciò che è contenuto nel mondo corporeo ed esterno [...] » (ivi, p. 240). Nel libro postumo (*De fide et officiis*

della *circumpulsione* di T. Cornelio che, se nel suo *Progymnasma de Universitate et de Sole* (1661) si dichiara antibruniano e scettico (come hanno rilevato E. Garin e M. Torrini [9]), segue però il copernicanesimo. Con Vico siamo nell'ambito di ciò che, anche in senso cosmologico, l'onesto Brucker qualifica come ' platonismo moderno '. Quando Paolo Rossi, ripetendo la Degnità XVI di Vico che « natura di cose non è altro che nascimento di esse », ne trae motivo per schierarsi col compianto P. Piovani e per definire con lui la filosofia di Vico come una ' filosofia ' senza natura [10], egli non tiene in alcun conto che il pensiero di questo ha inizio col *De Antiquissima*, ne è uno svolgimento e che, come sosterrò in seguito, chiarendo la questione, le ' delimitazioni ' successive sono tentativi di dare organizzazione a nuovi campi di ricerca scientifica, modi di studiare oggetti nel processo della loro formazione. Quest'ultima cosa è detta in quella Degnità CVI che, pur essendo spostata dal nucleo delle principali, è però fondamentale, perché spiega che la scienza (umana) degli ' oggetti ' può nascere solo quando essi si sono formati. L'azione creativa continua (dell'anima del mondo e della natura umana) che è il nocciolo del platonismo moderno, dà luogo alla formazione di un nuovo oggetto. Questo può essere anche un *contesto* da prendere in considerazione per riempire i vuoti dell'oggetto originario e insieme per non lasciare interamente quest'ultimo nella sua gene-

Christianorum, Londra 1798) Burnet ammette l'infinitezza dei mondi. La sua regola fondamentale e finale è così espressa: « Ducem sequimur scripturam sacram nec lumini naturae contradicimus » (ivi, p. 153). Contro i ' corpi eterei ' di Burnet, si veda la difesa di quelli materiali in P. Giannone, *Il Triregno*, a cura di A. Parente, vol. II, *Del Regno Celeste*, Bari 1940, p. 97.

[9] Si vedano: E. Garin, *Dal Rinascimento all'Illuminismo. Studi e ricerche*, Pisa 1970, pp. 128 sgg., ove sono riprodotte in parte le *Meditationes De Mundi Structura* di T. Cornelio; M. Torrini, *Tommaso Cornelio e la Ricostruzione della Scienza*, Napoli 1977, pp. 33 sgg.

[10] P. Rossi, *I Segni del Tempo. Storia della terra e storia delle nazioni da Hooke a Vico*, Milano 1979, pp. 132-33.

si. Non avrebbe senso ' nascimento di cose ', senza che la nascita implicasse costituzione, sviluppo, autonomizzazione di esse. La Degnità CVI è assai chiara su questo punto quando afferma che « le dottrine debbono cominciare da quando cominciano le materie che trattano ». Vico, aggiunge che « questa Degnità, allogata qui per la particolar materia del diritto natural delle genti, ella è universalmente usata in tutte le materie che qui si trattano; ond'era da proporsi tra le degnità generali: ma si è posta qui, perché in questa più che in ogni particolare materia fa vedere la sua verità e l'importanza di farne uso »[11]. È impossibile, ci dice Vico, parlare di una religione o di un diritto, per esempio, delle genti minori, fino a che questi oggetti non si siano costituiti come tali e non si offrano perciò alla nostra ricerca. Certo Vico si riferisce qui a oggetti possibili delle scienze umane in relazione al *facere* storico e alle trasformazioni che le istituzioni, le lingue, i diritti subiscono; ma le due Degnità potrebbero egualmente riferirsi a oggetti della natura, imposti dal *facere* universale e raccolti dalla nostra mente, vagliati dall'arte topica e appresi criticamente nella loro complessità. Per questo egli difende permanentemente la sua scienza dei ' luoghi ' integrata dall'arte critica, la riprende nei ' Corollari ultimi intorno alla logica degli addottrinati ', la definisce come capacità di far le menti ingegnose, conciliandola colla critica in quanto abilità di rappresentare esattamente gli oggetti e ripete di continuo l'elogio di Bacone « a gran ragione [...] gran filosofo egualmente e politico », che « propone, commenda ed illustra l'induzione nel suo *Organo* » e che « è seguito tuttavia dagli Inghilesi con gran frutto della sperimentale filosofia »[12].

Per dare un'idea del significato delle ' cose ', la cui natura è nascimento, la cui oggettività è processo di formazione e di sviluppo e di cui Vico fa il contenuto della sua nuova scienza, sono da notare due aspetti della questione. In primo luogo, affinché gli ' oggetti ' si

[11] Vico, *Opere Filosofiche*, cit., p. 458.
[12] Ivi, p. 518.

presentino nella loro novità e processualità in modo visibile, Vico ha bisogno di metterli in rilievo con una sorta di frattura o rottura epistemica rispetto a condizioni analoghe. È stato or ora rilevato l'attaccamento di Vico al metodo induttivo, filtrato dai *loci* dialettici e retorici. Come primo risultato di ciò, l'oggetto ha bisogno di presentarsi nella sua unicità epistemica. Per quanto riguarda il mondo gentilesco, che è uno di tali oggetti, la possibilità del suo ' isolamento ' è offerta da ciò che è stato chiamato ' il mito del diluvio universale ', che è quindi costretto a funzionare come condizione irrinunciabile della genesi e degli svolgimenti dell'umanità gentilesca. Non è, si badi, la storia ebraica, di cui il diluvio è parte, che interessa veramente Vico, ma è il diluvio che, in modo primario, lo induce a tener conto della storia ebraica, per poterla isolare da quella gentilesca.

In secondo luogo i concetti fondamentali che Vico usa per interpretare la storia dell'umanità gentilesca sono gli stessi che, su un piano diverso cioè in un differente contesto di significati, sono usati nel *De Antiquissima*. Prima di esemplificare, vale, come spiegazione teorica, che la rottura riguarda il mondo dei fatti, non quello della mente, che Vico chiama ' pura ' o ' scevra ' e che costituisce il *continuum* insieme trascendentale, cosmologico o teologico, nel senso in cui Galilei fa disporre da Dio i mondi nel luogo della loro armonica circolazione. A prescindere da ciò, forza, conato, etere, aria, terra ecc. sono ora simboli che sono trasferiti dalla natura al diritto delle genti e al mondo civile. La rottura è quindi *ripetizione* a nuovi livelli simbolici e in diverse forme di vita. Come prima dunque è stata rilevata la necessità della rottura epistemica, così ora sarà documentata la continuità dei ' significanti ', tuttavia strutturabili a differenti livelli.

In breve, le categorie del *De Antiquissima* sono trasferite a significare momenti rilevanti della storia dell'umanità gentilesca. Riferendosi a Giunone e Giove, in quanto *dèi*, Vico nota a proposito del motto *Iovis omnia plena* che « l'etere con l'aria produce tutto, tanto con tal

motto i poeti teologi intesero quella verità in fisica ch'insegna l'universo empiersi d'etere e quell'altra in metafisica che dimostra l'ubiquità ch'i teologi naturali dicon di Dio »[13]. Dunque le stesse parole assumono significati diversissimi in contesti differenti. Aprendo la Sezione quarta sulla *Iconomica poetica*, Vico, posto di fronte all'espressione *educere*, afferma che essa « fu, con dotta metafora, trasportata da' fisici al menar fuori le forme della materia »[14]. I termini ' caos ', ' conato ' sono trasportati a nuovi significati, pur mantenendo un qualche legame con quello finale, meno metaforico degli altri. In una redazione intermedia della *Scienza Nuova*, Vico, prendendo le mosse dal fatto che gli uomini ignoranti attribuivano a Dio le cause, così continua: « Dalla qual metafisica volgare, di cui proponemmo una degnità, cominciò la sapienza volgare de' poeti teologi, e nella quale termina la sapienza risposta de' migliori filosofi, e 'n conseguenza nella quale s'accorda tutta la sapienza criata di ragionar la fisica per princìpi di metafisica, che o vi scendino a dirittura, come fecero Platone prima e poi Aristotile, vi dechinino per le mattematiche, come Pittagora fece co' numeri e Zenone co' punti, come sta da noi dimostrato nel primo libro *De antiquissima italorum sapientia* »[15]. Nel testo definitivo è restato un cenno ed è detto che, proprio perché i poeti teologi finsero divinità dalle forme viventi e sensibili, per questo « riuscì acconcio a Platone d'intrudervi il placito delle sue ' menti ' o ' intelligenze ': che Giove fusse la mente dell'etere, Vulcano del fuoco, e altri somiglianti »[16]. Il nesso tra il nuovo platonismo e l'oggetto che le menti primitive avevano generato, è evidente. In un altro passo della *Scienza Nuova*, è ripetuto che, per i latini, « anima vivimus »[17], mentre l'anima del mondo è presentata come ' aria ', perché, col respiro, dà

[13] Ivi, p. 523.
[14] Ivi, p. 526.
[15] Vico, *Scienza Nuova*, a cura di F. Nicolini, cit., vol. II, p. 223.
[16] Vico, *Opere Filosofiche*, cit., p. 588.
[17] Ivi, p. 590.

la vita e, senza di esso, la morte. È confermato pure il principio del *De Antiquissima* che « animo sentimus », che l'animo è ' etere ', ' conato ' e che esso corrisponde allo *igneus vigor* di Virgilio[18]. Nelle note a margine Vico asserisce che Virgilio « siccome colui ch'era stoico di setta, sembra aver voluto dire poeticamente ciò che que' filosofi dicevano ' senso etereo ', ch'i peripatetici appellarono ' intelletto agente ', i platonici chiamarono ' genio ', e i poeti teologi il sentivano e non intendevano »[19], motivi ricalcati pari pari sul capitolo VI del *De Antiquissima*. Pienamente confermato risulta il principio della *mens animi*, trasformato poeticamente in qualche dio; e così « rozzamente intesero quell'altissima verità, che poi la teologia naturale de' metafisici, in forza d'invitti raziocini contro gli epicurei, che le vogliono esser risalti de' corpi, dimostra che le idee vengono all'uomo da Dio »[20]. Poco oltre la questione viene allargata alla differenza di senso e alla continuità della generazione, intesa dapprima come esercizio delle forme fisiche di vincere la resistenza dei corpi che stanno loro intorno, e modernamente divenuta scoperta della gravità dell'aria[21]. È stato già detto come i temi fondamentali della filosofia di Herbert di Cherbury siano spostati a descrivere ciò che era necessario per i primitivi, cioè che « conoscessero per sensi quella gran fisica verità, ch'or appena s'intende da' migliori filosofi: che l'uomo faccia i colori, suoni, odori, sapori e tutt'altre sensibili qualità con essi sensi del corpo, faccia le reminiscenze con la memoria, le immagini colla fantasia »[22]. Questo brano delle redazioni intermedie resta, tuttavia, senza richiamo a Herbert, nella *Fisica Poetica*, ove si legge: « Dissero *audire*, quasi *haurire*, perché gli orecchi bevano l'aria da altri corpi percossa, dissero *cernere oculis* il ve-

[18] *Ibid.*
[19] Vico, *Scienza Nuova*, a cura di F. Nicolini, cit., vol. II, p. 225.
[20] Vico, *Opere Filosofiche*, cit., p. 590.
[21] *Ibid.*
[22] Vico, *Scienza Nuova*, a cura di F. Nicolini, cit., vol. II, p. 227.

dere distintamente [...], perché gli occhi siano come un vaglio e le pupille due buchi, che, come da quello escono i bastoni di polvere, che vanno a toccare la terra, così dagli occhi, per le pupille, escano bastoni di luce, che vanno a toccare le cose, le quali distintamente si vedono (ch'è 'l baston visuale che poi ragionarono gli stoici, e felicemente a' nostri tempi ha dimostrato il Cartesio); e dissero *usurpare oculis* generalmente il vedere, quasi che, colla vista, s'impossessaro delle cose vedute. Con la voce *tangere* dissero anco il rubare, perché, col toccare, da' corpi che si toccano si porta via qualche cosa ch'or appena s'intende da' fisici più avveduti. Dissero *olfacere* l'odorare, quasi, odorando, facessero essi gli odori; lo che poi, con gravi osservazioni, truovaron vero i naturali filosofi, che i sensi facciano le qualità che sono dette sensibili. E finalmente dissero *sapere* il gustare, e *sapere*, propiamente, è delle cose che dan sapore, perché assaggiassero nelle cose il sapor propio delle cose; onde poi con bella metafora fu detta *sapienza*, che fa usi, delle cose, i quali hanno in natura, non già quelli che ne finge l'oppenione » [23].

Il passo riportato per ultimo termina con un impiego metaforico anche della ' voce ' provvidenza che, in epoca primitiva, significa ' sensi scortissimi '; durante l'età della riflessione significa ' consigliarsi per guardar i [...] corpi '. La documentazione offerta è sufficiente per poter affermare che Vico segue, nella sua rappresentazione delle epoche primitive, la strada di spingere verso di esse, metaforizzandole, espressioni che hanno per lui senso anche in contesti del presente. È come se l' ' oggetto ', così come è teorizzato nella Degnità CVI, fosse spinto all'indietro verso la Degnità XIV; il risultato è il delinearsi di due significati diversi non privi di relazione tra loro, che tuttavia rinviano, presi singolarmente, a un contesto strutturato e, assunti nella loro relazione reciproca, rimandano alla costruzione di un insieme che li comprende entrambi, non confondendo i loro significati, anzi, all'opposto, distinguendoli e relazionandoli. Un simile metodo, che spiega gran parte della tensione teorica e dei risultati scientifici acquisiti da Vico, non è tuttavia concepibile, ove sia praticata una cesura tra il *De Antiquissima*, che funge di fatto da punto di arrivo della formazione di ' oggetti ' relativamente poveri di qualità metaforiche e relativamente espliciti nel ' riferimento ' e la *Scienza Nuova* ove Vico pratica la propulsione di tali oggetti sul mondo primitivo con un accrescimento accentuato della metaforizzazione e con una dichiarata latenza, ma niente affatto un ' venir meno ', del ' riferimento '.

[23] Vico, *Opere Filosofiche*, cit., pp. 592-93.

Risulta dunque con certezza: 1) che il *sapere* dei primitivi sfocia nella scienza, di cui è la matrice; 2) che i princìpi generalissimi, da cui tutto lo sviluppo è sollecitato, sono il ' platonismo moderno ', cioè la filosofia del *De Antiquissima*; 3) che la provvidenza è, nelle epoche primitive, latenza di ' consiglio ' e quindi spontaneità, e, nelle epoche della ragione tutta spiegata, è conoscenza reciproca e, come vedremo in seguito, regolazione ' diagnostica ' degli eventi; 4) che la *Scienza Nuova* consiste nel porre in evidenza le relazioni strutturali tra i ' parlari ' poveri di metafora e ricchi di riferimento e quelli fortemente metaforici e per i quali, quindi, il ' riferimento ' dovrà avere uno statuto speciale. È ora necessario ritornare sulla questione che abbiamo trattato per prima, cioè quella della delimitazione degli oggetti. Vico, in quanto nel *De Antiquissima* ammette che pitagorici e platonici concepirono mondi infiniti, avrebbe potuto fare oggetto della sua ricerca uno di questi mondi. Poiché nella *Scienza Nuova* egli vuole arrivare a conoscere la nascita e la processualità di un oggetto delimitato, assume come dato il mondo esistente e inoltre che le sacre scritture sono una rappresentazione certamente metaforica della sua storia, da cui tuttavia è possibile ricavare la memoria e la descrizione di alcuni fatti. Il più importante di essi è il diluvio, in quanto rompe ogni legame colle tradizioni e ci presenta un'umanità, sulla quale la propulsione, a partire dal presente, si combina ivi con una latenza pressoché assoluta della ragione ovvero colla ferinità. Ciò apre la strada a un grande ' esperimento

ideale', che è appunto 1) la costruzione di un insieme strutturato di 'significanti' che, formatisi, mantengono una costanza relativa; 2) la descrizione del dispiegarsi, dei 'significati', sottoposti invece alla variazione fasica dei loro contesti. Le due strutture e il loro raffronto costituiscono la scienza dell''umanità gentilesca'. Vico avrebbe potuto seguire altre strade come quella, pur accennata, che « incontri celesti [...] portassero, co' lor influssi, straordinari effetti sopra il mondo degli uomini »[24]. Se Vico avesse percorso questa via e avesse quindi circoscritto l'ambito della sua ricerca presso a poco a un « milion d'anni », non avrebbe potuto acquistare certezza alcuna. Se, più modestamente, avesse ricercato la storia dei tempi prenoaici, « col meditar il percorso delle stesse cagioni, ch'avevan dovuto produrre gli stessi effetti nella razza sperduta di Caino »[25], egli avrebbe dovuto affidarsi a una tradizione priva di ogni certezza storica. Vico rimedia a tutto ciò coll'artificio della 'separazione' della storia ebraica o, meglio, con quello della 'separazione' del vero oggetto della sua ricerca: l'umanità gentilesca[26].

Il programma di lavoro è già espresso nell'*Autobiografia*, ove, parlando della *Scienza Nuova* (1725), Vico ravvisa la necessità di fondarla come tale « in forza di una nuova arte critica da giudicare il vero negli auttori delle nazioni medesime [gentili] dentre le tradizioni volgari delle nazioni che essi [i primi auttori] fondarono »[27]. Anche in questo caso Vico è posto di fronte a una scelta tra storia sacra e gentilesca; egli è consapevole che è necessario « ripetere le prime origini di tal Scienza da' princìpi della storia sacra », ma che fermarsi a ciò significherebbe abbandonarsi alla 'disperazione'. Per uscire da questa difficoltà, non resta che accettare come dato di fatto l'origine (Degnità XIV) e sviluppare l'oggetto secondo i canoni della Degnità CVI, cioè « ritrovarne i progressi ne' primi auttori delle nazioni gentili »[28]. Dunque la storia sacra è un dato incomprensibile; quella dell'umanità gentilesca è l'oggetto in formazione, il campo possibile di ricerca che può vincere la disperazione dei filosofi e dei filologi. Di qui la nuova regola metodica secondo la quale « se non si vuole, come non si dee dare nell'eternità del mondo » è necessario fissare « certi primi oltre i quali sia stolta la curiosità di domandare altri primi, che è la vera caratteristica della scienza »[29]. Questa delimitazione risulta qui come un vincolo imposto dalla scienza e come una necessità metodologica e non ideologica. Come spiegare altrimenti che le regole di 'sapienza', uscite dalla scienza dell'umanità gentilesca, restino in gran parte valide anche dopo l'affermarsi del cristianesimo, che poco ha da aggiungere alla filosofia dell''idea'? Più che insistere su tale questione, è utile però porre in risalto il metodo seguito da Vico che consiste nella destrutturazione di ciò che si è già formato (l'oggetto), per arrivare, dopo l'interpretazione, alla comprensione del 'nascimento'. Partendo dall'attuale complesso di significanti e significati si procede a ritroso, destrutturando lingue parlate o simboliche; a ciò segue il procedimento inverso cioè quello della riformazione dell'oggetto e della ricostruzione del suo esatto sviluppo nella storia. Al momento in cui è scoperto di nuovo il carattere rilevante o 'idea' della cosa, il pro-

[24] Vico, *Scienza Nuova*, a cura di F. Nicolini, cit., vol. II, p. 230.

[25] *Ibid.*

[26] È strano che Vico accenni al fatto che gli uomini avrebbero meritato un altro diluvio intorno all'anno 2000 e che solo il nuovo patto tra Abramo e Dio li avrebbe salvati. Ciò fa pensare ad altri diluvi a partire dalla creazione del mondo. Fissarlo all'anno 1656 risponde quindi non solo a una tradizione, ma alla possibilità di separare storia sacra e profana e quindi di attuare il suo 'esperimento ideale'. Su tutto ciò: A. Momigliano, *La nuova storia romana di G. B. Vico*, « Rivista Storica Italiana », a. LXXVII, fasc. 7, 1965, pp. 781-82; *Roman 'bestioni' and roman 'eroi' in Vico's Scienza Nuova*, in *Terzo contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*, Roma 1966, pp. 161-63. Utile il libro di M. Sina, *Vico e Le Clerc tra filosofia e filologia*, Napoli 1978, pp. 107-11.

[27] Vico, *Opere Filosofiche*, cit., p. 35.

[28] *Ibid.*

[29] Ivi, p. 180.

cesso non è per questo finito. A seconda del contesto dei significati le parole significanti possono designare cose completamente diverse come, per esempio, ' libertà ' può riferirsi ai nobili o al popolo. Il consolidarsi delle lingue in parlari sensati e socializzati implica quindi una comprensione più ampia dei simboli significanti o delle parole, ma il movimento non è per questo cessato perché, entro la struttura, un insieme di significati può divenire, nel corso del tempo, dominante, senza che, per questo, il vecchio sistema dei significanti sia venuto meno. Così rinasce, ad esempio, la poesia non più prima, ma dopo la scoperta del significante ' ideale ', cioè dei caratteri ' rilevanti ' della cosa. Vi è semplicemente uno spostamento di ' dominio ', che si applica anche al mondo sociale, ma entro una struttura il cui ordinamento e le cui combinazioni spiegano il divenire storico. Vico ha applicato tutto ciò solo all'umanità gentilesca, ma è giusto rimproverarlo per questo, se ce ne ha permesso una comprensione più articolata e completa? [30]

2. *La scienza del diritto e la scelta tra due ' vie '.*

Alla luce di ciò che è stato premesso, sarà più facile mettere in rapporto i documenti giuridici, le ipotesi sulla genesi della storia e i presupposti teorici circa il nascimento e lo sviluppo degli ' oggetti '. La teoria giuridica di Vico si compendia nella fusione di un ' rapporto formale ', il diritto di natura, con un oggetto storico, che è rubricato come ' diritto delle genti '. Il primo comprende lo *ius voluntarium*, in quanto libertà, dominio e tutela e, inoltre, una ragione ' eterna ' che dà le giuste misure a ciò che quello permette o impone. Il diritto delle genti è dato invece dalla formazione e dalla trasformazione fattuali sia di ogni dominio, libertà e tutela, sia del modo

[30] S. Mazzarino sostiene che: « Vico ci appare [...] il ' padre ' di ogni moderna ricerca critica di storia romana » (*Vico, l'Annalistica e il Diritto*, Napoli 1971, p. 96).

come essi si distribuiscono tra gruppi e classi sociali. L'unificazione tra il diritto naturale e quello delle genti (che corrisponde in un certo modo alla conversione tra vero e fatto) è possibile, ma deve passare attraverso vari momenti, in primo luogo perché la tendenza naturale a tale fusione prende le mosse da una situazione (il diluvio), in seguito a cui, in occidente, non esiste più alcuna *traditio* e quindi le istituzioni sono, almeno materialmente, oggetti sconosciuti; in secondo luogo perché, seppure la possibilità del ' giusto ' è presente in ciascun uomo come una sorta di condizione trascendentale, tuttavia la naturalità di essa non è immediatamente visibile altro che come forza. Infatti se il nascimento delle istituzioni è promosso dalla *pietas*, cioè da propensioni interne agli uomini che sorgono in seguito a determinate occasioni, la scienza delle leggi anch'essa non sorge artificiosamente, ma « nel costituirsi iniziale degli Stati, per la natura stessa delle cose, è nata segreta (*arcana*) » [31]. Ecco allora che il giusto, in quelle primitive condizioni storiche, non può essere che *forza*, e la tutela è quasi esclusivamente dominio. La specificità della costruzione vichiana è però la tesi che, in linea di principio, anche gli *arcana* della scienza delle leggi, e quindi la necessità del dominio dei ' pii ', fanno parte del sistema complessivo del diritto naturale. Questa tesi deve essere vista alla luce di ciò che è stato segnalato come ' propulsione ' dell'oggetto già formato sui suoi momenti di nascimento. Gli uomini ' pii ', che Vico ci descrive come amministratori dei primi ' *arcana iuris* ', esercitano la loro funzione colla forza e in essi non vi è traccia di quell'equità naturale che condiziona e discioglie il rigore della legge. Eppure di ' diritto naturale ' si può parlare a condizione che il sistema dei sistemi, che ordina le fasi in relazione a tutto il loro svolgimento, possa comprendere in sé il *diritto delle genti* forti e pie come un momento contestualmente determinato, e quindi strutturato, del suo stesso nascere e dispiegarsi. È qui che va colta

[31] G. Vico, *Opere Giuridiche. Il Diritto Universale*, a cura di P. Cristofolini, Firenze 1974, p. 237.

la sottile polemica tra Vico e Grozio, giacché quest'ultimo anziché disporre il diritto dell'uomo primitivo in un peculiare contesto partecipe del diritto naturale (secondo la più volte ricordata teoria della costituzione dell'oggetto) trasferisce nel mondo dei primitivi l'oggetto ultimo, già maturato come equità e ragionevolezza. D'altro canto Hobbes pone il diaframma artificiale del patto tra il diritto civile e i bisogni naturali umani. La specificità della teoria vichiana risulta così essere la continuità strutturata di un sistema comprensivo di sistemi più limitati, che hanno caratteristiche proprie e irripetibili.

Venendo a Grozio, Vico ricorda di essere stato posto, durante la composizione del *De Rebus Gestis Antonj Caraphaei* [32], nella necessità di leggere il *De jure belli ac pacis*. Quando scrive l'*Autobiografia*, Grozio è assunto fra coloro che Vico chiama i suoi autori (Platone, Bacone, Grozio e Tacito), e, su di lui, così si esprime: « Ugon Grozio pone in sistema di un dritto universale tutta la filosofia e la filologia in entrambe le parti di questa ultima, sì della storia delle cose o favolosa o certa, sì della storia delle tre lingue dotte antiche che ci son pervenute per mano della cristiana religione. Ed egli [Vico] molto più poi si fe' addentro in quest'opera del Grozio, quando, avendosi ella a ristampare, fu richiesto che vi scrivesse alcune note, che 'l Vico cominciò a scrivere, più che al Grozio, in riprensione di quelle che vi aveva scritte il Gronovio, il quale le vi appiccò più per compiacere a' governi liberi che per far merito alla giustizia; e già ne aveva scorso il primo libro e la metà del secondo, delle quali poi si rimase, sulla riflessione che non conveniva ad uom cattolico di religione adornare di note opera di autore eretico » [33].

G. Fassò [34] ha sostenuto che Vico assunse assai tardi tale consapevolezza del fondo ereticale del pensiero di

[32] È in G. Vico, *Scritti Storici*, a cura di F. Nicolini, Bari 1939.

[33] Vico, *Opere Filosofiche*, cit., pp. 28-9.

[34] G. Fassò, *Vico e Grozio*, Napoli 1971, p. 16.

Grozio e precisamente intorno al 1724, epoca in cui Vico si sarebbe accorto che Grozio poneva « la natural innocenza in una semplicità di natura umana », come è detto in una lettera a Filippo Maria Monti del 18 novembre 1724. In questa, Vico, parlando della sua *Scienza Nuova Prima*, dice appunto che, in essa, si confutano Grozio, Selden, Pufendorf [35]. Fassò trae da ciò l'errata conseguenza che solo alla data del 1724 Vico abbia iniziato la sua polemica con Grozio; tuttavia sia che si consideri la pubblica apertura degli studi nel 1719, sia il primo volume *De universi juris uno principio et fine uno* (1720), sia il *De Constantia jurisprudentis* (1721), troviamo numerose e ripetute occasioni di polemica con Grozio. Per darne qualche esempio ricordiamo che nell'opera del 1721, svolgendo la teoria dei feudi da lui interpretata come *circulus*, Vico scrive: « Ritornando i medesimi costumi di violenza, ritornarono anche le medesime legislazioni e così i feudi non furono un nuovo diritto delle genti, introdotto attraverso l'Europa dai barbari, come riteneva Grozio, ma un diritto delle genti antichissimo, quanto antico è Omero, pur tuttavia in parte diverso » [36]. Nel *De Constantia* la critica fondamentale che costituisce il nucleo della discussione tra Vico e i giusnaturalisti (è veramente strano che essa sia sfuggita a Fassò) viene così esposta: « Se Ugo Grozio si fosse accorto della diversità che corre tra il diritto naturale delle genti e quello dei filosofi (e su questa diversità molto abbiamo detto nel libro primo), non avrebbe biasimato così spesso i giureconsulti romani, ma da sé solo avrebbe proceduto in base ai veri princìpi di tale argomento » [37]. Poco sopra, Vico, come Herbert, parla di diritti omologhi nella sostanza, che, nati nelle diverse genti, a poco a poco si uniformarono, e rivolge a Grozio la critica di non aver visto « tale espansione progressiva (*progressum*) », limi-

[35] Vico, *L'Autobiografia. Il Carteggio e le Poesie varie*, a cura di B. Croce, cit., p. 167.

[36] Vico, *Opere Giuridiche*, cit., p. 824.

[37] Ivi, p. 678.

tandosi ad accumulare esempi eruditi [38]. Grozio è inoltre accusato di non aver capito fino in fondo le monarchie primitive, facendo del ' denaro ' un loro carattere senza il quale esse non avrebbero potuto mantenere il potere. Ma, osserva Vico, né l'una né l'altra cosa può aver significato per i popoli primitivi [39].

La discussione più significativa è però quella che si apre intorno alla definizione groziana del ' dominio delle cose del suolo precedente la divisione dei campi '. L'autore olandese cerca di spiegarla coll'esempio dei posti a teatro; Vico, pur accogliendo tale suggestione, identifica il primo dominio con quello ' bonitario ', che egli dice ' nato insieme coll'uomo ' e definisce come padronanza del fondo legata al possesso di fatto o corporeo. Se questo possesso viene meno, non v'è « diritto in base a cui recuperarlo di nuovo. È questo il dominio esercitato anche oggi dagli Sciti nei loro campi » [40]. Ciò mi dà occasione di rilevare che Vico, pur essendo costretto dal diluvio ad azzerare le tradizioni precedenti, mentiene in quest'opera, una distinzione tra occidente e oriente (Cinesi, prima dell'occupazione tartara, Sciti ed Egizi) che, se viene compressa nel tempo, colla tecnica della riduzione a ' caratteri ' delle figure storiche (Ercoli, Tanai ecc.), è pur significativa di possibili diversità nell'ambito del diritto delle genti [41]. La differenza fra i due tipi di possesso, entrambi riportati da Vico nell'ambito del diritto bonitario, consiste nel fatto che, nel modello groziano del teatro, è ipotizzabile un'assenza del possessore tale che il fondo, senza resistenza, possa essere occupato da altri; in quello vichiano, il possesso connaturato alla persona comporta la difesa colla forza dell'uso del fondo. Stranamente Vico trasferisce all'oriente il modello di Grozio e si spinge ad affermare che ciò spiega le cause « per cui furono lodati i costumi degli Sciti. La religione fornì loro modestia e innocenza. E queste virtù furono conservate loro dall'immane distesa di campi fecondissimi: per questo si propagò fra di loro l'uguaglianza, visto che — in tanta abbondanza di campi — non v'era alcun bisogno di una legge agraria. Dalla legge agraria sorsero presso le genti occidentali le clientele. [...] Dalla eguaglianza nacque, tra le genti orientali, l'uniforme operosità: ad anni alterni, gli uni coltivavano le terre, gli altri riposavano » [42]. Questa dislocazione orientale dell'arminianesimo non andrà perduta e, riportata in occidente, costituirà il fondamento di ciò che, più oltre, chiameremo l'utopismo del Vico.

Esistono dunque due modelli di sviluppo storico: l'uno occidentale legato alle trasformazioni e nuove distribuzioni della proprietà; l'altro orientale fondato sul permanere di un tipo di proprietà quasi comune, per cui *tutti* sono *nobili* e tutti sono *proprietari.* Vico, mostrando l'incomprensione di Grozio per la storia romana [43] e, viceversa, valorizzando il modello, pur trasformato, del ' teatro ', sembra quasi spostare il modello groziano della proprietà originaria verso la storia asiatica. Su questo sfondo, le altre critiche a Grozio assumono il senso di una difesa della complessità drammatica del modello occidentale. Infatti Grozio è attaccato ancora da Vico per non aver apprezzato l'importanza della divisione tra diritto naturale *prius* e *posterius*, istituita dagli stoici [44], coi conseguenti riflessi teorici di limitazione dell' ' incolpabilità ' determinata da ignoranza; inoltre viene fatto a Grozio l'ap-

[38] Ivi, p. 676.
[39] Ivi, p. 631.
[40] Ivi, p. 544.
[41] Sul problema dei ' caratteri ' sono essenziali le osservazioni di S. Mazzarino, in *Vico, l'Annalistica e il Diritto* (cit.). Nel saggio più interessante della raccolta, *Dall'« Interpretatio » romana del diritto pubblico all' ' Interpretazione ' vichiana della storia*, a proposito della mitopoiesi, sostiene che, mentre la storiografia romana di B. G. Niebuhr e seguaci fa, per esempio, dei re di Roma, concentramenti fantastici di tradizioni (' *Charaktertypen* '), Vico mantiene ai suoi caratteri ' poetici ' un fondo di realtà parziale. Quella di Vico non è un'integrale mitopoiesi, tanto meno nel senso di E. Bertram, *Nietzsche. Versuch einer Mythologie*, 1917. Si veda Mazzarino, *op. cit.*, pp. 37-44.

[42] Vico, *Opere Giuridiche*, cit., p. 500.
[43] Ivi, p. 164.
[44] Ivi, p. 97.

punto di non avere avvertito la divisione aristotelica tra eguaglianza aritmetica e geometrica, cioè il superiore diritto delle famiglie e in esse dei '*patres*' [45]. Un'altra questione, sollevata da Fassò, coll'acutezza che gli era abituale, riguarda il rapporto tra occasione e causa e quindi il grado di utilitarismo incorporato nel pensiero groziano. Fassò è particolarmente severo con Vico il quale sostiene che « altra cosa è l'occasione, ed altra è la cagione, distinzione fondamentale non avvertita da Ugo Grozio quando ha trattato quest'argomento » e poco oltre riafferma che « l'utilità fu solo l'occasione per la quale gli uomini [...] vennero a costituirsi in società » [46]. Per risolvere la questione è necessario analizzare il § XVI dei *Prolegomena* all'opera maggiore di Grozio, ove si legge: « L'autore della natura [...] volle che noi fossimo esseri singoli e deboli e bisognosi di molte cose per vivere in società (*ad colendam societatem*): e invero l'utilità diede *occasione* al diritto civile; infatti [...] la consociazione (*consociatio*) o soggezione (*subjectio*) cominciò a essere istituita *a causa* di qualche utilità [47]. Vico, a mio parere, non ha tutti i torti [48], quando attribuisce a Grozio l'errore di conferire all'utilità il carattere non di *occasione*, ma di *causa*. Grozio dice infatti che l'*utilitas accedit* e che la società cominciò a essere istituita *a causa di qualche utilità*. È vero che vien pure usata l'espressione 'l'utilità diede occasione al diritto civile', ma Vico rimprovera a Grozio di non aver avvertito che, pur essendo l'occasione abbinata alla causa, le due locuzioni non possono essere usate come se esprimessero una identità. In tal caso infatti il termine più debole 'occasione' è interamente assorbito in quello più forte 'causa'.

[45] Ivi, p. 76.
[46] Ivi, p. 60.
[47] H. Grotius, *De iure belli ac pacis*, Libri tres, *Prolegomena*, Napoli 1719, pp. 81-6.
[48] Mi sembra che Vico non abbia tutti i torti neppure di fronte alle altre accuse che Fassò gli rivolge, come ho cercato di dimostrare nella mia *Introduzione* alle *Opere Giuridiche* (Vico, *Opere Giuridiche*, cit., p. XXIV), ove ho segnalato che un passo fondamentale usato da Valletta per difendere la libertà della città di Napoli, e attribuito a Grozio, è invece il commento di T. Campanella a un passo di quest'ultimo pubblicato in *Hugonis Grotii quaedam hactenus inedita aliaque ex belgice editis latine versa argumenti theologici, juridici, politici*, a cura di I. Gruterus, Amstelodami MDCLII, p. 117.

La polemica di Vico con Grozio passa dunque per le fasi che seguono: 1) tema del 'teatro' e sua contrarietà al diritto romano; Grozio sembra favorire un'idea della costituzione sociale simile a quella che ha avuto la sua espressione maggiore nell'oriente egalitario; 2) sua insostenibilità per i paesi occidentali e conseguente introduzione dell'utilità come causa; 3) dipendenza di tale errore dalla sottovalutazione del diritto romano interpretato invece da Vico come una serie di risposte a occasioni e necessità che hanno finito col creare quell'eguaglianza che all'inizio non esisteva. L'interpretazione che Vico dà della storia romana è quella di un progressivo avvicinamento a tale eguaglianza nei diritti tra plebei e patrizi, *famuli* e *patres*, proprietari agrari e 'giornalieri'. Per intendere il senso complessivo di questo processo può valere il passo che segue: « I Romani fecero scaturire la giurisprudenza dalla custodia del diritto privato da parte dei patrizi e dalla mancanza di libertà da parte della plebe e così poi fecero scaturire tutta la grandezza romana dalla custodia del diritto pubblico da parte dei patrizi e dal desiderio di giungere all'equità su questo da parte della plebe » [49]. È da notare che per 'equità' qui deve intendersi l'equità naturale, cioè il desiderio spontaneo di eguaglianza che costituisce ciò che oggi chiameremmo una condizionante spinta sociale.

È possibile, ora, dare una risposta alla critica mossa a Vico da R. L. Meek [50] circa la sua presunta disattenzione ai *modi della sussistenza*. Meek prende le mosse dalla questione della successione di questi, cioè: *a*) caccia-pesca, *b*) pastorizia, *c*) agricoltura, *d*) arti e mercanzie,

[49] Vico, *Opere Giuridiche*, cit., p. 702.
[50] R. L. Meek, *Il cattivo selvaggio*, trad. it., Milano 1981, p. 24.

ed esamina lo sviluppo della società europea, così come si presentava in Montesquieu [51], in J. F. Lafitau (che introdusse l'idea, poi sviluppata dallo storico W. Robertson, che gli indigeni americani fossero come l'immagine della civiltà europea primitiva) e in molti altri autori del '700. Meek apprezza particolarmente i sostenitori dei quattro stadi perfetti e si rammarica di non poter includere fra questi J. J. Rousseau che, nel *Discorso sull'origine e i fondamenti dell'ineguaglianza*, aveva dato sì il primato ai cacciatori e ai pescatori, ma aveva anche giudicato che l'invenzione della metallurgia e dell'agricoltura sarebbero stati i casi funesti che avrebbero interrotto il primo felice stato dei selvaggi [52]. Meek sostiene addirittura che Vico non ebbe alcun sentore dell'importanza di una divisione delle età secondo i mezzi di sussistenza. La questione è, invece, ben presente in lui, anche se la divisione delle epoche che Vico propone è motivata insieme da rapporti sociali ed economici, se il complesso di tale fenomeno subisce l'interferenza di ciò che egli chiama *circulus*, nonché del duplice modello dell' ' origine '. Le epoche del ' tempo oscuro ' sono per Vico cinque: la prima è una

[51] Si veda il libro XVIII de *L'esprit des lois* in Montesquieu, *Oeuvres complètes*, Paris MDCCCXXXV, pp. 326 sgg.

[52] J.-J. Rousseau, su cui si avrà occasione di tornare a proposito del suo saggio sulle lingue, ha una posizione verso la *Bibbia* di tipo metodologico, in certo modo analoga a quella di Vico. Alla *Bibbia* egli attribuisce una verità di fatto; ponendosi il problema dello ' stato di natura ', egli rinuncia, per ossequio alle sacre scritture, alla sua esistenza e conferisce ad esso uno statuto ipotetico: « Non è neanche venuto in mente alla maggior parte dei nostri filosofi di dubitare dell'esistenza dello stato di natura, nonostante che sia evidente, attraverso la lettura dei libri sacri, che il primo uomo che ricevette da Dio lumi e comandamenti, non era neanche lui in quello stato, e che, se si presta agli scritti di Mosè la fede dovuta ad essi da tutti i filosofi cristiani, si deve negare che gli uomini, anche prima del diluvio, si siano mai trovati nel puro stato di natura » (J.-J. Rousseau, *Discorso sull'origine e i fondamenti dell'ineguaglianza tra gli uomini*, a cura di V. Gerratana, Roma 1972, p. 98). Vico invece si serve della verità fattuale del diluvio, per costruire l'oggetto storico-metodologico della struttura del progresso in occidente.

teocrazia di padri di famiglia, la seconda è una teocrazia allargata comprendente le clientele, la terza è una repubblica di ottimati integrata nel senato dalle genti minori, la quarta è una repubblica popolare ovvero è costituita da regni ' meri ' (monarchie popolari), la quinta infine è quella in cui « introdotte le guerre, tutta l'autorità del genere umano ritorna a Dio » [53]. La chiave di questa periodizzazione è la storia romana, cioè lo scontro tra la custodia del diritto privato da parte dei patrizi e la contemporanea e successiva spinta di equità naturale da parte dei plebei. Quindi il cambiamento delle forme politiche è in realtà un mutamento economico e sociale perché, da un lato, attraverso la trasformazione del dominio ' bonitario ' dei campi in ' quiritario ' e poi la formalizzazione di quest'ultimo in quello ' eminente ', tende a far scomparire l'effettiva proprietà fondiaria dei non-coltivatori, dall'altro lato l'allargamento dei diritti civili comporta uno sviluppo della democrazia nell'ambito della repubblica romana [54]. La soluzione che Vico dà al problema posto da Meek è la seguente: che i primi eroi distinguevano le proprie genti con spoglie di bestie feroci, in oriente « tra i ' pii ' la pastorizia venne prima dell'agricoltura, ma in entrambe le età esistevano i cacciatori: cioè coloro che difendevano sia le greggi sia i campi dalle bestie feroci (onde dicemmo che questi erano i secondi eroi dal tempo dell'integrità di Adamo). Tra le ' genti ' invece l'agricoltura nacque prima della pastorizia e, in entrambi i casi, ci furono gli ' Ercoli ', gli uccisori delle fiere, dalle quali custodivano i campi prima, poi i pascoli (onde li abbiamo definiti i terzi eroi dal tempo dell'integrità di Adamo) » [55].

[53] Vico, *Opere Giuridiche*, cit., p. 659.

[54] La questione è economica perché: « [...] la scarsezza, massimamente negli ultimi bisogni delle cose necessarie alla vita, gli uomini, anche umani nonché selvaggi, [...] fa divenir fieri perché devono contendere della vita » (Vico, *Opere Filosofiche*, cit., p. 213).

[55] Ivi, *Opere Giuridiche*, cit., p. 680; per i primi eroi, ivi, p. 543.

Vico dà dunque al problema della successione dei modi di sussistenza una soluzione certamente non ortodossa (nel senso di Meek) e condizionata dai due ' modelli ', ma tutt'altro che insignificante. Resta aperta la questione di ciò che significhi il *circolo* della quinta epoca, caratterizzato dalla ripresa delle guerre. La *Dissertatio XII* delle *Notae* dà un taglio più filosofico al problema. Vi si dice che, fin dal principio, gli uomini « vedevano, volevano, ricordavano, credevano esser Giove. È di questo tempo anzitutto e propriamente quel detto: *Iovis omnia plena*, non altrimenti dai Peruviani — come abbiamo visto precedentemente in questo libro, tenendoci alla storia che di loro scrisse Acosta — tutte le cose nuove, grandi, meravigliose, che a loro sembrava necessario di credere dèi, tali le credevano » [56]. Dopo aver chiarito che « non per impostura, ma per questa falsa persuasione, le cose umane furono perfuse di religione » [57], Vico passa a notare come, insieme con questa, si affermi una metafisica molto rudimentale per cui « gli uomini in Dio ascoltano, vedono e sentono ogni cosa » e chiarisce che questa metafisica viene ripresa poi dai filosofi per i quali gli uomini comprendono (*intelligunt*) in Dio le idee di tutte le cose. La figura più caratteristica di questo ritorno alla ' metafisica rudimentale ' è quella di Spinoza; infatti *Contra Spinosam* è intitolato il paragrafo che segue: « [...] quelli che sostengono il deismo e ritengono che sia Dio tutto ciò che odono, vedono o sentono, capiscano che, invece di filosofi, essi sono i più rozzi tra le genti » [58]. Il risultato del *circulus* rappresenta, dunque, per questo un ritorno alla barbarie; tuttavia l'esito è del tutto diverso, se accettiamo nell'ambito del platonismo moderno, la distinzione che Vico introduce tra il credere che ogni cosa sia Dio (*Iovis omnia plena*) e la teoria che ogni cosa sia Dio ' eminentemente ', cioè che il ' principio superiore ' contenga le cose materialmente, ma non corposamente. In

56 Ivi, p. 900.
57 *Ibid.*
58 Ivi, p. 902.

relazione a ciò il passo che segue si presta a qualche riflessione. Dice infatti Vico: « La metonimia nella quale si prende l'autore per l'opera [...] scaturì da questa necessità » [59]; quindi, in relazione al diritto universale, è la metonimia la prima figura della retorica vivente degli uomini primitivi e del loro ritorno. Se noi passiamo alla *Scienza Nuova* del 1744, troviamo che la metonimia è sostituita al primo posto dei tropi dalla metafora, definita « la più luminosa e, perché più luminosa » la « più necessaria » delle figure retoriche [60]. Siccome la metafora è quel tropo che « alle cose insensate [...] dà senso e passione » (colla conseguenza che « *homo intelligendo fit omnia* » [61], mentre la metonimia è quello che sostituisce l'autore all'opera), se ne può dedurre che il primo posto, attribuito, nell'opera più tarda, alla metafora in luogo della metonimia, serva a presentare il ' circolo ' in modo meno rigorosamente panteistico. D'altro lato, è ovvio che esso appare ancora in maniera diversa se è posto in relazione alla società occidentale, che ritrova l'eguaglianza solo attraverso la lunga prova dello scontro, ovvero se è messo in rapporto, come tra gli Sciti e i Cinesi, con quella forma di custodia del diritto pubblico da parte dei patrizi che si esprime nella comunanza della proprietà.

Se la questione dei ' due modelli ' ha un peso nelle *Opere Giuridiche*, sarebbe, però, un errore esagerarne la portata, giacché essa viene scomparendo quasi completamente nelle ' Scienze nuove '. La ragione di ciò sta nel fatto che Vico fa la scelta di ricostruire la storia reale degli scontri e lotte sociali che, solo in ultimo, danno luogo a libertà ed eguaglianza. Tale scelta si applica meglio alla storia dell'umanità gentilesca. È vero che la mente (come in Herbert) mantiene una parentela ideale tra i due modelli, che non è rotta neppure dal diluvio. Tuttavia Vico, appunto perché seguace di Herbert, non accetta di sostituire l'ipotetico allo ideale. Se Rousseau (e anche

59 *Ibid.*
60 Vico, *Opere Filosofiche*, cit., p. 486.
61 *Ibid.*

A. Ferguson) salvano la storia sacra riservandole il regno dei fatti e attribuendo alla ragione quello delle ipotesi e delle costruzioni artificiali, ciò non avviene né in Vico né in J. Millar che entrambi fanno storia postdiluviana. In Vico i movimenti reali sono quelli imposti dalla relazione tra occasioni di utilità e struttura ideale. Se si considera la questione da questo angolo visuale, non vi è dubbio che la storia dell'umanità gentilesca sia quella più ricca di tal genere di relazioni. Ciò risulta da questo passo in cui Vico dice che « il dominio, la libertà, la tutela sono innate nell'uomo e nate per mezzo di occasioni; come in particolare la libertà del diritto esisteva prima che nascessero le guerre, ma, introdotta la schiavitù colle catture in guerra, questa ebbe un riconoscimento e ricevette un nome. Così ebbero riconoscimento i domini del suolo ad opera della divisione dei campi: per cui il giureconsulto dice che i domini non sono stati introdotti colla divisione, ma ' distinti '. Così la tutela di se stesso esiste in potenza già all'atto della nascita, si sviluppa nella puerizia ed è amministrata dal giudizio e dall'autorità dei sensi, che i fanciulli hanno acutissimi. Cresciuti gli anni, il volere produce la libertà, che già si manifesta nell'adolescenza ed è agitata dagli affetti veementi dell'animo, i quali, in quella età sono tutti massimamente veementi, e, se si scatenano, creano un regno alla concupiscenza. Finalmente, coll'avanzare degli anni, sviluppatasi la cognizione, la ragione si conferma nell'uomo, la quale, come signora, modera la tutela dei sensi e la libertà degli affetti » [62]. Dominio, tutela e libertà sono dunque già, in qualche modo, prefigurate nella struttura dell'animo umano. La politica di Vico, deve adattarsi a questa struttura e al corrispondente modello di sviluppo sociale. Ciò era già preannunciato nel *De nostri temporis studiorum ratione* [63], come è stato messo in rilievo da G. Giarrizzo che, tra l'altro, osserva, riferendosi a P. M. Doria e alla dedica del *De Antiquissima*, « come il Vico indichi nella politica (e non nella filosofia platonica) la ragione dell'amicizia intellettuale con P. M. Doria » [64]. Pur essendo per mia parte propenso a credere a una parziale convergenza anche filosofica, ritengo, come Giarrizzo, che al centro del pensiero politico di Doria sia un motivo machiavellico che ha grande peso su Vico, e cioè la necessità di sviluppare la ricchezza reale, la produzione delle merci, delle macchine per il lavoro agricolo e industriale. Come Machiavelli aveva constatato in Francia, in Germania, in Svizzera ecc., la produzione di tale ricchezza è un fattore essenziale. D'accordo con Serra [65], Doria scrive che colla « coltura della Terra, le manifatture de' Panni e de' Drappi e la vendita delle robbe, il Regno [...] abbonderebbe assai più di denaro di quello che ne abbonda l'Inghilterra o l'Olanda » [66]. È vero, nota Doria, che la situazione è cambiata rispetto al tempo del Serra, perché la Francia ha sviluppato le sue grandi industrie della seta e l'Inghilterra è giunta al punto di esportare grano; ciò nonostante « l'abbondanza di questo Regno è così grande che, se a quella si accoppiasse la buona regola e 'l buon ordine del governo, il Regno abbonderebbe sempre d'oro e d'argento » [67]. Gli intralci che impediscono il rilancio dell'economia napoletana sono di due

[62] Vico, *Opere Giuridiche*, cit., p. 91.

[63] Vico, *Opere Filosofiche*, cit., p. 841, ma anche l'intero § XI. Le prime sei *Orazioni* sono ora pubblicate in edizione critica: G. Vico, *Le Orazioni Inaugurali: I-VI*, a cura di G. G. Visconti, Bologna 1982. Importanti lavori preparatori sono usciti anche per l'edizione critica del *De nostri temporis studiorum ratione*.

[64] G. Giarrizzo, *Vico. La Politica e la Storia*, Napoli 1981, p. 86.

[65] A. Serra, *Breve Trattato delle cause che possono far abbondare lo regno d'oro e d'argento ecc.*, in « Scrittori classici italiani di economia politica », Parte antica, t. I, Milano MDCCCIII. L'apprezzamento del Doria non andava tanto alla tecnica dei cambi, quanto alla teoria generale dello sviluppo: « Il traffico grande ajuta e migliora l'occasione degli arteficj quelli moltiplicando e la molteplicazione e miglioramento degli artefici aiuta e migliora il traffico » (ivi, p. 48).

[66] P. M. Doria, *Manoscritti Napoletani*, vol. I, a cura di G. Belgioioso, Galatina 1981, p. 146.

[67] Ivi, pp. 146-47.

tipi. Il primo è un'eredità degli Spagnoli che « non fecero più a' creditori niuna giustizia, ma tenendo li patrimoni de' [...] Baroni dedotti in diversi tribunali, mantenevano li Baroni coll'affitto de le loro proprie Terre, che a vile prezzo loro concedevano, e, nel medesimo tempo, sostentavano sopra quello che apparteneva a' creditori una folla di dottori e di scrivani; per la qual cosa a' creditori facevano pervenire una parte di quello che fruttavano le Terre » [68].

Se raffrontiamo questa acuta analisi col movimento, assunto strutturalmente, delle istituzioni vichiane, e particolarmente colle riforme agrarie, rileviamo che il centro dell'interesse si sposta in Vico verso i produttori-coltivatori, prima giornalieri poi possessori a pieno diritto dei loro fondi, fatto salvo il potere ' eminente ' dello Stato. Le analisi di Vico e di Doria non sono quindi esattamente le stesse, anche per quel che riguarda la pur interessante distinzione teorica che Doria traccia tra commercio ' ideale ' e commercio ' reale '. L'arricchimento che deriva dal primo, cioè il denaro, non ha, egli dice, portato all'Europa alcun vantaggio, « perché l'Oro è sempre un segno e il grano è la Mercanzia effettiva nella quale consiste la vera Ricchezza » [69]. In un altro scritto del Doria è dimostrata, in relazione al problema di cui sopra, una maggiore preoccupazione per la sorte dei produttori della campagna, perché « dove il Contadino e l'altro basso popolo è povero, sempre le ricchezze sono ristrette in pochi, li quali sono li Tiranni del povero Popolo, e sono quelli li quali cagionano, con le Usure, con li Monopoli e con le Cabbale, la rovina dello Stato » [70]. Molte di queste posizioni erano già state espresse in *La Vita Civile*, ove si legge che « l'abbondanza dell'oro e dell'argento non diminuisce né accresce la ricchezza effettiva e reale ch'è quella delle merci » [71]. Su questo

[68] Ivi, p. 58.
[69] Ivi, p. 147.
[70] Doria, *Manoscritti Napoletani*, vol. IV, a cura di P. De Fabrizio, Galatina 1981, p. 303.
[71] P. M. Doria, *La Vita Civile con un Trattato sulla Educazione del Principe*, Torino 1852, p. 289.

punto, la posizione di Vico è forse più favorevole alla ricchezza sotto forma di segno, come sarà testimoniato nella *Scienza Nuova Prima* dalla importanza attribuita alle ' medaglie '. Nelle *Opere Giuridiche* è significativo il rilievo che, pur nel prevalente interesse alla proprietà fondiaria, assume il *signum* che si può esprimere « *sive verbis sive adeo nutu* » [72]. È questa la fase in cui il diritto civile si avvicina al ' vero ', inteso come società dell'equo-buono, per mezzo di favole [73]. L'aspetto simbolico e segnico ha dunque per Vico una rilevanza molto maggiore che si esprime anche nel carattere formale del platonismo moderno. Va tenuto conto infine della concezione che Doria ha dello Stato. Alla conclusione di uno studio dedicato alla Cina, egli giudica che questo impero « goda il grande vantaggio di essere il più popolato Imperio del Mondo, nel tempo che tutte le altre parti della Terra sono spopolate » [74]. Il privilegio attribuito alla ricchezza reale sopra quella ideale porta dunque Doria a considerare il modello cinese, certo in modo diverso da come Vico vede la questione nella sua discussione con Grozio. La distinzione di ricchezza ideale e reale e questo giudizio sulla Cina, basato sulla sua capacità produttiva e sulla sua popolazione, mostrano la vicinanza politica tra Vico [75] e Doria, ma anche la maggiore modernità che porta il primo a individuare il processo, per cui, in occidente, la ricchezza diventa mobile, anche attraverso l'uso dei simboli e delle favole, per cui il diritto rigido è penetrato dall'equità naturale e si apre alla libertà. Ciò avviene con un'avvertita consapevolezza della necessità di scontri tra il vecchio potere costituito e le masse e con la conseguente emergenza di moderne forme

[72] Vico, *Opere Giuridiche*, cit., p. 163.
[73] Ivi, p. 147.
[74] Doria, *Manoscritti Napoletani*, vol. V, cit., p. 17.
[75] B. De Giovanni privilegia nettamente il tema del corpo, a scapito dell'aspetto ideale o simbolico, che coinvolge anche la ricchezza. Si veda B. De Giovanni, R. Esposito, G. Zarone, *Divenire della ragione moderna. Cartesio, Spinoza, Vico*, Napoli 1981, p. 156 e *passim*.

istituzionali e di corrispondenti coscienze individuali. Il mutamento istituzionale è tanto importante che Vico, ripensando le ragioni della grandezza dei Romani (un tema tanto frequente nella riflessione illuministica), critica Machiavelli per averla riportata « a talune sparse istituzioni [...] sia religiose che militari », senza comprendere « l'essenza della Repubblica, da cui tali istituti provennero »[76]. Queste strutture essenziali alla Repubblica sono per Vico: il diritto pubblico custodito dai patrizi come diritto privato e la sottrazione di libertà alle plebi; il bisogno di equità naturale da parte di queste ultime è la molla nascosta della trasformazione dell'' oggetto ', come la custodia patrizia aveva rappresentato il suo ' nascimento '.

Nella *Scienza Nuova* (1744), Vico ricorda, come elementi essenziali delle sue *Opere Giuridiche*, i seguenti temi: 1) la teoria della « seconda agraria accordata dai nobili colla legge delle XII Tavole », mentre questi mantenevano il dominio quiritario dei campi, « non essendo gli stranieri capaci di dominio civile e così i plebei non essendo ancora cittadini »[77]; 2) quel gran lume della storia greca « che dagli stranieri vi furono cangiate le repubbliche da aristocratiche in popolari »[78]. Certamente è audace questa assimilazione tra plebei e stranieri, che tuttavia riassume, in termini di sviluppo storico, l'idea che l'occidente ha saputo incorporare la libertà erodendo il suo primitivo nascimento dalla forza. L'obiezione a Machiavelli si chiarisce, la storia delle istituzioni è rappresentazione del loro formarsi, del loro mutarsi in base alla diversa distribuzione del potere fra le classi e dell'emergere di nuovi valori, che corrispondono alle condizioni variate e costituiscono contemporaneamente una forza trainante e regolativa del processo. Infine, se non va sopravvalutata, non va neppure dimenticata la *notio communis* che iniziò la storia scitica e concluderà quella gentilesca.

[76] Vico, *Opere Giuridiche*, cit., p. 705.
[77] Vico, *Opere Filosofiche*, cit., p. 556.
[78] Ivi, p. 562.

3. *Scienza della storia: ' principio del blasone ' e ' stato perfetto '.*

La *Scienza Nuova* (1744) indica in tre punti le parti ritenute ancora importanti della *Scienza Nuova Prima*. Poiché il secondo e il terzo di tali punti riguardano il linguaggio, di cui si tratterà appresso, ricordo qui solo il primo, là dove Vico dice: « Qui si danno altri princìpi alla scienza delle medaglie e quindi altri alla scienza che dicono del blasone »[79].

Prima di affrontare tale questione, vorrei però ritornare su un punto già accennato. Nel Capo IX è contenuto il seguente argomento che dovrebbe essere destinato a dimostrare la superiorità della storia sacra su quella profana: « Mosé non fece niun uso della sapienza riposta de' sacerdoti di Egitto, perché tesse la sua storia tutta con parlari che hanno molto di conformità con quelli di Omero..., e spesso li vince nella sublimità dell'espressione; ma, nello stesso tempo, nasconde sensi che nella sublimità dell'intendimento vincono ogni metafisica, come quel motto con cui Iddio si descrive a Mosé: *sum qui sum*, nel quale Dionisio Longino, principe de' critici, ammira tutta la sublimità dello stile poetico. Ma bisognò venire nel suo maggior culto la Grecia, e nella Grecia così colta provenire un Platone, che innalzasse tutta la sublimità metafisica in questa idea astratta, che, ove intende Iddio, dice τὸ ὄν ovvero *ens* »[80]. Ciò che vorrei osservare è che la differenza dei tempi in cui tale verità si manifesta non toglie la comunanza e anzi eguaglianza del suo contenuto. La scrittura, i testi omerici e Platone contengono la stessa verità metafisica circa l'essere e la sua attività. Diversi sono solo i tempi in cui fu possibile raggiungere la coscienza di ciò. Il vero problema che si pone Vico è dunque quello di scoprire il modo come anche l'umanità gentilesca abbia potuto giungere al vero, premesso che « in cotal lunga e densa notte di tenebre quest'una sola

[79] Vico, *Opere Filosofiche*, cit., p. 392.
[80] Ivi, p. 180.

luce barluma: che il mondo delle gentili nazioni egli è stato pur certamente fatto dagli uomini »[81]. Ciò significa in sostanza che, nonostante l'ignoranza e la ferocia dei suoi inizi, una capacità inventiva ci ha consentito di giungere a quel concetto ontologico di universalità, che apre l'era dell'eguaglianza. La « sola » e « picciola terra » dove si può « fermare il piede » è « la natura della nostra mente umana » e la « forza del nostro intendere » posto che la ' tradizione ' non ha lasciato traccia di sé all'umanità gentilesca « dopo l'universale diluvio »[82]. Il corso della storia si dispiega così come una drammatica vicenda, il cui fine ultimo è la conservazione di tutto il genere umano[83].

In questo contesto in cui, solo per gli ebrei, sussiste una diversità istituzionale e il modello degli Sciti e dei Cinesi[84] sembra diminuire d'importanza e divenir dominante quello della storia occidentale, che senso può avere la *scienza del blasone*, che Vico mostra qui di presentarci in polemica col celebre libro di Scipione Maffei? La questione è sintetizzata nel modo come Vico espone i *Princìpi del Diritto Universale* e soprattutto il terzo: *Auspicia incommunicata plebi sunto*, che così commenta: « Le quali cose tutte ne dan motivo di meditare che altri uomini innanzi altri, dall'uomo di Grozio, di Pufendorfio,

[81] Ivi, p. 185.
[82] *Ibid.*
[83] Ivi, p. 186.
[84] La differenza è ora spiegata solo con una forma più delicata di divinazione « che fu l'osservazione delle stelle cadenti » (ivi, p. 212). L'eccezionalità sembra trasferirsi al solo popolo ebreo; è opportuno però non dimenticare mai che essa consiste in una continuità di ' legge di natura ', che rende superflue o benigne determinate istituzioni di diritto delle genti. Per esempio « le clientele appo i patriarchi si fondarono piene di benignità inverso coloro che dal mal governo de' caldei rifuggiavano alle loro campagne. Talché, oltre la patria potestà, che non consagrava innocenti figliuoli di Dio, per le clientele ancora gli ebrei vennero a distinguersi dalle genti » (ivi, p. 268). Poiché i ' famuli ' o ' ospiti ' o ' hostes ' sono originariamente gli stranieri, può dirsi che la storia ebraica si distingue da quella gentilesca per aver interpretato più benignamente il groziano ' ius pacis ac belli '.

si ricevettero all'umanità. E si ritruova il gran principio della prima divisione de' campi, ordinata dalla provvedenza per mezzo della religione degli auspici e delle sepolture, e quindi il principio onde le città tutte sursero sopra due ordini: uno de' nobili, altro di plebei »[85]. È così che (prima del modello di Grozio e quindi degli Sciti e dei Cinesi) Vico presenta il dominio dei ' signori ' che si erano impadroniti persino delle lingue e delle leggi. Tracce di tale dominio permangono nei costumi connessi al ' blasone '. È accaduto, dice Vico: che « la signoria della lingua delle prime genti per geroglifici si conservò intera così appo i popoli liberi in adunanza, come appresso i monarchi, ristretta ad una certa lingua dell'armi, con la qual lingua [delle loro insegne e bandiere] le nazioni comunicassero tra loro nelle guerre, nell'allianze, ne' commerzi: la qual qui appresso si rituova il principio della scienza del blasone, e la stessa si rituova il principio della scienza delle medaglie. Che è la profonda ragione onde, nelle nazioni, già fornite di lingue convenute, i governi mutar si possono di monarchici in popolari ed a rovescio; ma nella storia certa di tutti i tempi di tutte le nazioni non mai si legge che, in tempi umani e colti, alcun de' due siasi cangiato in aristocratico »[86].

L'origine di questa scienza del blasone è dunque nell'umanità primitiva, nella lingua simbolica degli Egizi, nel parlare ' mutolo ' del re di Scizia Idantura, che a Dario, che gli aveva intimato guerra, risponde inviandogli una ranocchia, un topo, un uccello, un aratro e un arco, volendo significare che era nato nella terra di Scizia, che ivi aveva fatto la sua casa, come i topi le tane; che l'impero era suo perché ivi aveva gli auspici (gli uccelli) e il dominio dei campi e che infine vi aveva il diritto sovrano delle armi. Tutto ciò dimostra, secondo Vico, che « nelle

[85] Ivi, p. 199.
[86] Ivi, p. 201. Si noti questo principio di ' legalità ' che combinato colla diagnostica crea la possibilità di un'azione pratico-politica con opportuni mutamenti istituzionali senza cadere nella catastrofe del ricorso, a condizione di saper salvaguardare il grado di civiltà (umanità) raggiunto.

imprese eroiche » si contiene « la ragion poetica, la quale si riduce qua tutta: che la favola e l'espressione siano una cosa stessa, cioè una metafora comune a' poeti ed a' pittori, sicché un mutolo senza l'espressione possa dipignerla » [87]. La scienza attuale del blasone è una derivazione di quella degli antichi sicché « le parti che compongono l'intiera iconomia di questa scienza sono scudi, campi, metalli, colori, armi, corone, manti, fregi, tenenti, le quali tutte si ritruovano esser parlari dipinti de' tempi eroici significàntino ragioni di signoria » [88]. Se, nei tempi antichi, « spogliare » un popolo significava privare quella gente del suo diritto eroico per cui il capitolo delle XII Tavole, che si riferisce ai vinti, prescriveva: « *qui nexum faciat mancipiumque ita ius esto* », nell'epoca attuale, i simboli hanno assunto valore di ' favole ', mantenendo tuttavia un loro significato comunicativo. La questione, estendendosi, tocca il principio della nobiltà. Anticamente questa fu considerata « riposta nella intelligenza, e intelligenza della divinità, nella quale consiste il vero uomo » [89]. Tutto è positivo, tutto è ricchezza nella primitiva nobiltà che, se fu prodotta per frode e per violenza, costretta a rinunciare al suo potere, dette luogo a queste belle arti civili che adornano l'umanità migliore [90]. Nella nobiltà è contenuta la morale del genere umano e i termini dentro i quali corrono le nazioni. Se « i nobili dovettero dire essere figliuoli di quelle terre, ove si ritruovavan postati » [91], l'insieme dei diritti, che essi avevano acquistato coll'impostura [92] e colla violenza, paradossalmente diventa legittimazione della *equità civile* nell'epoca umana e anche della

[87] Ivi, p. 281. Secondo Vico dunque i ' muti ' comunicano col linguaggio della pittura.
[88] Ivi, p. 282.
[89] Ivi, p. 215.
[90] Ivi, p. 216.
[91] Ivi, p. 222.
[92] Dunque l'impostura non è negata in assoluto. Essa è connessa al nascimento e viene solo a poco a poco esclusa dall' ' oggetto ' storico. Altre sono le regole di formazione e altre quelle di conservazione degli Stati, come è detto subito dopo.

forza giusta quando si tratta di conservare gli Stati. Contro Machiavelli è detto che questa *metamorfosi* della forza in giustizia « non videro i politici quando stabilirono quella massima tanto celebre: che gli Stati si conservano con quelle arti con le quali sono stati acquistati. I quali, sempre e dappertutto, si sono conservati con la giustizia e con la clemenza, le quali, senza dubbio, non sono né impostura né forza » [93]. Queste ultime, dunque, sono da Vico spostate all'inizio della società, quando non operavano i magnanimi fondatori di cui parla Machiavelli. Giustizia e clemenza nacquero per conservare, non per fondare gli Stati. Entro questi poi diviene ulteriore segno di civiltà il desiderio delle moltitudini di essere governate con equità, cosicché « si apre la grande comune origine de governi civili e ad un fiato si scuopre la prima base di tutte le città surte sopra due ordini, uno di nobili, un altro di plebei, che finora non si è potuto ragionare sopra le famiglie intese di soli figliuoli » [94]. La giurisprudenza e la giustizia sono ' oggetti ' che si formano nella storia e a determinate condizioni; non sono un dono dei ' fondatori ', che furono rozzi e non dotati di ogni virtù e abilità, ma il risultato di una trasformazione del dominio, appena nato, che viene permeandosi di bisogni nuovamente insorti e li istituzionalizza. Poiché tali bisogni trasformano e rinnovano i vecchi istituti, ma non rompono con essi, si può concludere che questo principio del blasone o della nobiltà resta operante, anche quando si è scontrato colla richiesta di equità naturale da parte delle plebi e dopo che, in qualche misura, ha incorporato i bisogni di questa nella propria giustizia e clemenza. Ciò ci induce a dare, sulla *Scienza Nuova Prima*, il giudizio limitativo che l'equità naturale vi resta subordinata al principio della nobiltà se non altro per quanto riguarda la legittimazione dello stesso dominio trasformato.

La *Scienza Nuova* (1744) darà ai due fattori pari forza e dignità. Non va sottaciuto che il ' blasone ' con-

[93] Ivi, p. 223.
[94] Ivi, p. 224.

tiene anche il germe di un diritto sopranazionale che, derivando certamente dallo *ius gentium* e usando i suoi simboli, stabilisce regole della pace e della guerra, dei commerci ecc. Per questo aspetto la ' scienza del blasone ' è il modo vichiano, assai curioso, di tradurre Grozio nel proprio linguaggio e di trasferire questi simboli nobiliari nel diritto borghese. La *Scienza Nuova Prima* dunque ha ancora un modo arcaico di affrontare sia la genesi del dominio, sia la trasformazione del diritto delle genti in quello internazionale; invece assai moderna e teoricamente rilevante è la questione della ἀκμή, cioè della teoria dello stato perfetto delle nazioni [95], legato alla scoperta dei modi uniformi in cui si presentano i bisogni umani e quindi il punto di massima ' laicizzazione ' della provvidenza. Vico distingue due pratiche, la prima delle quali deve servire a discernere il vero nella storia oscura e favolosa, e la seconda è « un'arte [...] diagnostica, la quale, regolandoci con la sapienza del genere umano, da esso ordine delle cose dell'umanità ne dà i gradi della loro necessità o utilità e, in ultima conseguenza, ne dà il fine principale di questa Scienza di conoscere i segni indubitati dello stato delle nazioni » [96]. La condizione perfetta di queste non è un ' dato ', ma un processo di avvicinamento alla conoscenza di una società che esiste ' in idea '. Tale conoscenza, che si esprime in gradi di utilità in rapporto a situazioni, è *sapienza riposta* « che deve servire alla sapienza volgare, perché ella è nata dalla volgare e per quella medesima vive a fin che la volgare dalla riposta, indebolita, sia retta e sostenuta, ed errante, sia guidata e condotta » [97]. Il modello di questa ' diagnostica ', col suo sotteso utilitarismo, è la principale acquisizione della *Scienza Nuova Prima.* La ' mano invisibile ' (per usare questa espressione di A. Smith) è almeno in gran parte eliminata e trasformata in conoscenza delle forme possibili di socializzazione e delle pratiche a esse connesse. Vi è una progressione dai « domìni delle terre comuni del primo mondo sotto i regni divini, [...] alla consegna erculea del nodo sotto i regni eroici », fino a quella « del podere medesimo sotto i regni umani: che è il principio, progresso e fine del diritto naturale delle genti, con uniformità sempre andante tra le nazioni, per finalmente intendersi il diritto naturale de' filosofi, che è eterno nella sua idea e cospira col diritto naturale delle genti cristiane: che la volontà deliberata del signore di trasferire il suo dominio in altrui, e l'altrui volontà determinata a riceverlo, da entrambi sufficientemente significata, basta sotto il regno della coscienza, che è regno del vero Dio. Che era l'idea dell'opera che tutta incominciammo da quel motto: *A Iove principium musae*, ed ora la chiudiamo con l'altra parte: *Iovis omnia plena* » [98].

[95] Ivi, p. 256.
[96] Ivi, p. 304.
[97] Ivi, p. 305.

Si tratta di una conclusione molto significativa in base alla quale il platonismo moderno, colla sua mobilità economico-politica, non solo ha dato origine a una scienza che riduce l'' imprevedibile ' a serie tendenti al limite dell'uniformità, ma anche ci dice a quale fine, in ultima istanza, tenda lo sviluppo sociale, nell'epoca delle monarchie e delle repubbliche popolari. Punti essenziali sono la divisione della proprietà, la facilità dei suoi passaggi e trasferimenti (anche per ciò che riguarda i fondi). Tuttavia il principio della nobiltà resta operante, in quanto legittima lo Stato, quale distributore di giustizia e come potere eminente. Anche ciò è contenuto nella residua validità del ' blasone '. È pur vero che la convergenza fra Stato e masse contadine, piccolo-proprietarie o affittuarie di lungo periodo, va contro gli antichi signori, anche se ne eredita alcune funzioni. Il risultato sembra essere il costituirsi di ciò che potrebbe chiamarsi una *yeomanry*, cioè di una classe di piccoli contadini, cui platonismo e cristianesimo dovrebbero affidare la funzione di accrescere la ricchezza e il commercio ideale e reale. Si direbbe quasi che Vico sostenesse, alla vigilia della rivoluzione industriale, lo stato di fatto che questa si apprestava a travol-

[98] Ivi, p. 329.

gere o aveva già travolto in Inghilterra e ciò conferisce, come abbiamo notato, al suo pensiero il sapore discreto di un'utopia quasi inavvertibile [99].

4. *La scienza della storia nella sua ultima esposizione.*

Oltre ai due punti di linguistica che, come abbiamo detto, sono lodati nella *Scienza Nuova Prima*, vi è, nell'edizione ultima dell'opera maggiore di Vico, la seguente osservazione critica: « La discoverta del vero Omero [...] nella *Scienza Nuova*, la prima volta stampata, si era da noi sentita, ma non intesa, e in questi libri riflettuta, pienamente si è dimostrata » [100]. Di fatto è significativo che la storia favolosa omerica sia stata individuata come un documento dell'origine del nostro mondo sociale, che, pur ristretto nel tempo, possiede un'intensità ' poetica ' che l'abilita a fornirci gli elementi della sapienza civile. Riconfermando ciò che ho sopra rilevato circa il rapporto tra storia sacra e gentilesca e circa il valore di ' delimitazione ' che la realtà fattuale del ' diluvio ' assume, per giustificare la scienza della formazione di rapporti sociali e di modi razionali di pensare, deve essere ora segnalato che l'essenziale della prova è spostato sulle categorie della modalità. Scrive Vico: la « continua pruova che qui fa-

[99] Sulle vicende della *yeomanry* in questi anni Marx scrive: « Ancora negli ultimi decenni del secolo XVII la *yeomanry*, i contadini indipendenti, era più numerosa della classe dei fittavoli. La *yeomanry* aveva costituito la forza principale di Cromwell e, come confessa perfino il Macaulay, si trovava in favorevole contrasto con i nobilotti rurali ubriaconi e coi loro servitori, i preti di campagna, che dovevano prender in moglie la ' serva favorita ' padronale. E anche gli operai agricoli erano ancora comproprietari dei beni comunali. Nel 1750 circa la *yeomanry* era scomparsa e negli ultimi decenni del secolo XVIII era scomparsa l'ultima traccia di proprietà comunale dei coltivatori. Qui prescindiamo *dai motivi propulsori della rivoluzione agricola che hanno carattere puramente economico*: qui cerchiamo le sue *leve violente* » (K. Marx, *Il Capitale. Critica dell'economia Politica*, vol. I, Torino 1975, p. 890).

[100] Vico, *Opere Filosofiche*, cit., p. 381.

rassi sarà il combinar e riflettere se la nostra mente umana, nella serie de' possibili, la quale ci è permesso d'intendere, e per quanto ce n'è permesso, possa pensare o più o meno o altre cagioni di quelle ond'escono gli effetti di questo mondo civile » [101]. È da sottolineare l'importanza di questo concetto di serie di possibili, anche se essi saranno, mano a mano, esclusi, nel risultato finale, giacché « nel ragionare dell'origini delle cose divine e umane della gentilità, se ne giugne a' quei primi oltre i quali è stolta curiosità di domandar altri primi, ch'è la propia caratteristica de' princìpi; se ne spiegano le particolari guise del loro nascimento, che si appella ' natura ', ch'è la nota propissima della scienza » [102].

Le leggi, che regolano la costituzione e lo sviluppo dell'umanità ' gentilesca ', sono quindi autonome, autosufficienti, del tutto indipendenti dalla storia sacra e danno luogo a una serie ideale-eterna. Quest'ultima ha la pretesa di esaurire tutti i casi eventuali. In altre parole, questo piccolo mondo (che non ne esclude, però, la possibilità di altri, giacché Vico è attentissimo a eliminare, con formule stereotipe e sospette, solo la loro infinitezza ed eternità non la loro molteplicità o indefinitezza), ci abilita alla pretesa, invero smodata, « che tali *dovettero*, *debbono* e *dovranno* andare le cose delle nazioni quali da questa Scienza son ragionate, posti tali ordini dalla provvedenza divina, fusse ancho che dall'eternità nascessero di tempo in tempo mondi infiniti; lo che certamente è falso di fatto » [103]. Questo passo di Vico è costituito di due parti.

[101] Ivi, p. 466.

[102] *Ibid.*

[103] Ivi, p. 467. Dopo l'ammissione del mondo eterno nel *De Antiquissima*, è questa la formula che Vico usa solitamente per negarlo. Lo stereotipo usato fa largamente sospettare, come ho già accennato, che la vera opinione di Vico sia del tutto diversa. Si legga il passo come appare nella *Dissertatio De Mente Heroica*. Rivolgendosi ai giovani studenti scrive: « Infine la metafisica che ha sorpassato i confini della natura, vi conduca nei beatissimi e sterminati campi dell'eternità, ove nelle idee divine, quanto è possibile alla mente finita, guardate anche le innumerevoli forme finora create e che poi possono essere create, se, come

È stato osservato che, colla prima, « si fonda il relativismo o prospettivismo storico [...]. Colla seconda parte: [...] la natura divenuta storia viene assoggettata a una legalità »[104]. In altre parole la pretesa della ' storia ideale eterna ' è legata a presupposti e condizioni, che costituiscono la ' legalità ' di un contesto, che si ripete in situazioni diverse (selvaggi dell'umanità gentilesca, americani ecc.). Solo il permanere di quelle condizioni determinate può però conferire carattere di necessità a quel contesto stesso.

La metodologia dei mondi possibili è quindi ' ideale eterna ' solo entro la storia postdiluviana, che è fattuale, e anzi concerne solamente la fase occidentale di essa. Oltre al riferimento alle ' forme creabili ' del *De Mente Heroica* citato in nota il problema di tale ' logica modale ', applicata alla storia, ha un altro punto di riferimento. Va ricordato un passo delle redazioni intermedie, in cui è espresso su Aristotele un giudizio, che avrà importanza sulla teoria politica della *Scienza Nuova* (1744). Scrive Vico: « Quella d'Aristotile non è altro che la metafisica di Platone trasportata dal dialogo al metodo didascalico, che noi diremmo ' insegnativo ', siccome Proclo, gran matematico e filosofo platonico, con un aureo libro portò i prìncìpi fisici di Aristotele (che sono quasi gli stessi ch'i prìncìpi metafisici di Platone) al metodo geometrico »[105]. Il ' platonismo moderno ', sia per la dipendenza dell'intelletto dai sensi « ch'i metafisici d'oggi dicono *occasione* »[106], sia per i riferimenti alla *Politica*, alla *Retorica*, alle *Etiche* dello Stagirita, subisce una forte svolta nel senso di una originale forma di commistione coll'aristotelismo. Intanto, usando il ' filtro ' fattuale del fulmine e del gigante e studiando la mentalità dei primitivi, Vico giunge alla conclusione che il carattere principale di questa è di dare « alle cose ammirate [...] l'essere di sostanze dalla propia lor idea »[107]. La mentalità primitiva attua cioè una sostituzione della sostanza coll'idea o qualità. Quello che è ' soggettivo ', cioè costituito da una qualità della cosa, che esclude tutte le altre o addirittura ciò che è una proprietà solo immaginata, diviene la cosa stessa. La forma più semplice di questo trasferimento è quella che Des Brosses chiamerà ' feticismo '. Come i primitivi immaginavano « le cagioni delle cose, che sentivano e ammiravano, essere dèi »[108], così gli americani « tutte le cose che superano la loro picciola capacità dicono esser dèi »[109].

di fatto non è, il mondo fosse eterno (*quae deinceps creari possunt, si uti re ipsa non est, mundus esset aeternus*) » (G. Vico, *Scritti Vari e Pagine Sparse*, a cura di F. Nicolini, Bari 1940, p. 14). È da notare la contraddizione tra l'invito a vedere e la possibilità subito dopo negata.

104 E. Auerbach, *Vico e il Volksgeist*, in « De Homine », 27-8, 1968, p. 166.

105 Vico, *Scienza Nuova*, a cura di F. Nicolini, vol. II, cit., p. 199.

106 Vico, *Opere Filosofiche*, cit., p. 470.

107 Ivi, p. 476.

108 *Ibid.* Des Brosses (*Du culte des Dieux fétiches ou Parallèle de l'ancienne Religion de l'Egypte avec la Religion actuelle de Negritie*, s.l., MDCCLX) è interessato alle *fables historiques*, soprattutto a quelle di Lafitau, ma esse non sono per lui sufficienti a spiegare la teologia pagana senza il ricorso a oggetti celesti (sabeismo) e a oggetti terrestri (feticismo). Riguardo a questi ultimi, egli sostiene che non vi è stata nazione « qui n'ait été dans cet état » (ivi, p. 15), cioè in una *stupidité brute*. Egli non esclude dallo stato feticistico nessun popolo, neppure l'egiziano. Il feticismo, che ha dunque interessato tutti i popoli, presuppone il culto di un oggetto materiale o animale. Esso è un fatto dell'infanzia dell'umanità « avant leurs siècles de raison » (ivi, p. 193). Giustificando il suo metodo, Des Brosses conclude: « Ce n'est pas, dans les possibilités, c'est dans l'homme même, qu'il faut étudier l'homme » (ivi, p. 285). Non sarebbe completo tuttavia il riferimento a Des Brosses, se non si ricordasse anche un altro suo celebre passo sul modo in cui i selvaggi consideravano l'oro: « Qu'ils croyent certaiment être le fétiche des Espagnols, jugeans de l'espèce de leur Croyance par la leur propre et par la profonde vénération qu'ils leurs voyont pour ce métal » (ivi, p. 53).

109 Vico, *Opere Filosofiche*, cit., p. 476. È una generalizzazione del mondo americano che non si discosta da quella dei primitivi in tutto il mondo. Su ciò si veda S. Landucci, *I filosofi e i selvaggi (1580-1780)*, Bari 1972, che scrive giustamente: « L'opposizione del Vico a questa idea di una *lex naturae* eterna e razionale è un altro punto di grandissimo livello teorico nella *Scienza Nuova* » (ivi, p. 287). Dissento da Landucci solo per il fatto che egli, pur

Il procedimento mentale è legato a una capacità creativa della mente primitiva meravigliosamente espressa nel motto di Tacito: « *Fingunt simul creduntque* ». In modo più disteso la cosa è espressa così: « Tutto ciò che vedevano, immaginavano ed ancho essi stessi facevano, credettero esser Giove [...] ed a tutte le parti dell'universo diedero l'esser di sostanza animata » [110]. Il motto è ora *Iovis omnia plena* che « poi Platone prese per l'etere che penetra ed empie tutto » [111].

Nella *Scienza Nuova Prima* Vico, per spiegare le formazioni mentali degli agenti liberi a partire dal *conato*, aveva già formulato, rifacendosi all'aristotelico ' impossibile verisimile ', il suo concetto dell' ' impossibile credibile '. Coloro che pensano in questa forma immaginosa sono i signori il cui motto è: « *Pauci quos aequus amavit Iuppiter* » [112]. L'*impossibile credibile* comprende la metafora, come capacità di dare senso e passioni alle cose. Essa non si limita al lato per cui « *homo intelligendo fit omnia* », ma si allarga a una « metafisica fantastica » per cui « *homo non intelligendo fit omnia* ». È quest'ultima operazione che mette in luce il primitivo pensare gentilesco « perché l'uomo con l'intendere spiega la sua mente e comprende esse cose, ma col non intendere egli di sé fa esse cose e, col transformandovisi, lo diventa » [113]. Sono questi i canoni di cui Vico trova conferma nei poemi omerici, pur colle contraddizioni che derivano dal fatto che essi sono stati composti in tempi, in cui il diritto eroico era caduto. È Aristotele che mette Vico sulla strada della scoperta del ' vero Omero ' e che adduce quella forma di

con molta finezza, dà al contesto della cronologia un significato che subordina la metafisica di Vico e non viceversa. Il ' platonismo moderno ' si misura coi problemi storici che nascono dai testi biblici, ma non si riduce a questi, come, nel *De Antiquissima*, la possibilità di più mondi non è limitata dal mondo reale esistente.

[110] Vico, *Opere Filosofiche*, cit., p. 477.
[111] Ivi, p. 478.
[112] Ivi, p. 481.
[113] Ivi, pp. 486-87.

inferenza per cui la nostra mente è portata a credere che, se è vero B, sia vero anche l'antecedente A. Lo Stagirita la definisce come « impossibile verisimile [...] da preferire al possibile non credibile » [114]. Riprendendo una fondamentale Degnità, Vico afferma che la mente « indifinita » e « angustiata dalla robustezza de' sensi, non può altrimenti celebrare la sua presso che divina natura » [115], se non facendo massime dei particolari e ingrandendo questi ultimi. Ancora una volta egli si avvicina ad Aristotele, il quale aveva affermato che « nessuno [...] impedisce che anche una persona priva di scienza si prenda cura di qualcuno se ha osservato con esattezza, attraverso l'esperienza, ciò che conviene a ciascuno » [116], e, da questo spunto, ricava genialmente che « la facultà poetica deve profundarsi dentro i particulari » [117], come pure che Omero fu il primo storico di tutta la gentilità.

Ciò che Vico chiama ' indiffinitezza ' della mente spiega l'uso inconscio dei tropi da parte dei selvaggi. La metafora, la metonimia, la sineddoche (le parti per i loro interi) e anche l'ironia sono modi necessari per esprimere il falso come vero, fanno parte di una topica di tal fatta cui è difficile applicare la negazione. Vico risolve il problema così: la mente primitiva deve trasformare un soggetto (*subjectum*) nel modo sopra indicato (qualità in luogo di sostanza); per introdurre la negazione, si deve dividere, entro tale soggetto, « la di lui forma primiera dalla forma contraria introduttavi » [118]. L'affine metamorfosi serve al selvaggio a fissare un'idea altrimenti semovente. Negazione e metamorfosi non danno piena processualità alle idee, anche se riescono in parte a rappresentarla. Restando solo alla negazione si entra nel livello che Herbert avrebbe chiamato delle ' apparenze ', e perciò

[114] Aristotele, *Poetica*, trad. it. a cura di M. Valgimigli, Bari 1934, p. 179.
[115] Vico, *Opere Filosofiche*, cit., p. 623.
[116] Aristotele, *Etica Nicomachea*, trad. it. a cura di A. Plebe, Bari 1957, p. 312.
[117] Vico, *Opere Filosofiche*, cit., p. 625.
[118] Ivi, p. 488.

si dovrebbe dire, ad esempio, della giurisprudenza poetica, che essa « fingeva i fatti non-fatti, i non-fatti fatti, nati gli non-nati ancora, morti i viventi, i morti vivere nelle loro giacenti eredità ». In altre parole essa introduce « tante maschere umane senza subietti che si dissero *iura imaginaria* »[119]. Solo più tardi il ' serioso poeta ' seppe usare la ragione astratta e la idea di una comune ragionevole utilità che si disse « *consistere in intellectu Juris* »[120].

Questo secondo passaggio, per essere pienamente inteso, implica la duplicazione, che è la vera espressione del dinamismo storico. Una favola o un simbolo, a seconda che siano usati da un gruppo sociale, o da un altro, possono modificare il loro significato e in certo modo raddoppiarlo. Univoco è il simbolo di Tantalo che significa l'ansia dei figli (che Aristotele chiamava « animati strumenti de' loro padri »[121]), di liberarsi dalla servitù della *patria potestas*. ' Patria ' ha invece un significato duplice, se è unione di privati interessi a vantaggio dei padri o se indica la repubblica libera dell'epoca della ragione. Secondo Aristotele, i nobili giurarono di essere eterni nemici del popolo; ma egli stesso invece sostiene che « occorrerebbe che gli oligarchi parlassero in favore del popolo e pronunciassero giuramenti contrari a quelli che ora pronunciano »[122]. Per Vico ciò avviene di fatto nel corso di un processo storico in cui il potere del gruppo sociale dominante viene limitato o annullato dalla moltitudine. La determinazione di un concetto nel tempo e nello spazio ne cambia dunque i significati. Aristotele sostenne che sul censo si ordinano le repubbliche popolari, ma quello ' serviano ', il più celebre della storia antica, fu per Vico di nobili, fu libertà di signori, non di popoli anche se è vero che esso è già come tale una costrizione sui signori. Così il concetto di diritto naturale è doppio e, per un lato, è quello delle genti maggiori contro le plebi

[119] Ivi, p. 677.
[120] Ivi, p. 677.
[121] Ivi, p. 549.
[122] Aristotele, *Politica*, a cura di V. Costanzi, trad. it., Bari 1918, p. 177.

(*iura a diis posita*) dall'altro è diritto naturale delle genti umane[123].

Vi sono tre parole nella cui duplicità di significato si raccoglie, in misura cospicua, la validità scientifica della ricerca di Vico: tali parole sono *popolo, re e libertà*[124]. Se le repubbliche sono aristocratiche, allora i capi sono uomini « naturalmente fortissimi che schiudono a' pochi padri nobili tutti gli onori civili » e per ' bene pubblico ' si intendono « monarchie famigliari conservate lor dalla patria », essendo questa « interesse di pochi padri, per lo quale siano i cittadini naturalmente patrizi ». All'opposto ' cagioni ' che sono « a queste [...] tutte contrarie (che da poi produssero [...] le repubbliche libere popolari e, più che queste, le monarchie) », rendono tale repubblica aristocratica « per civil natura impossibile »[125]. Il concetto di patria subisce così una radicale mutazione e quello di Stato trasforma il suo significato in seguito agli sviluppi della società[126].

È già stato osservato sopra che le favole sono nel profondo « embrioni o matrici » entro cui è stato « abboz-

[123] Vico, *Opere Filosofiche*, cit., p. 570.
[124] Ivi, p. 581.
[125] Ivi, pp. 584-85.
[126] A. Fáj nel suo acuto lavoro, *Vico il filosofo della metabasi* (« Rivista Critica di Storia della Filosofia », 1976, a. XXXI, fasc. III, pp. 251 sgg.), cerca di dare rigore logico a ciò che è detto sopra. La ' metabasi ' rappresenta un illecito passaggio da un genere all'altro, ma nel caso del Vico, se la parola magnanimità ha due significati (l'esempio è di Aristotele) si può pensare che un sillogismo possa contenere l'idea di magnanimità in un significato complesso. In questo caso « se noi teniamo a mente i molteplici punti di vista, tempi e circostanze » (ivi, p. 256), persino il *quaternio terminorum* (cioè quella fallacia per cui ai tre termini del sillogismo se ne aggiunge rovinosamente un quarto) può mantenere basi di verità. Se nella *Scienza Nuova* la ' legge naturale ' ha vari significati, « la metabasi da un significato del termine medio [...] a un altro [...] non è illecita » (*ibid.*). Più oltre il Fáj sostiene che la *Scienza Nuova* ha *carattere metabasale* in quanto « anticipa un vasto gruppo di discipline intermedie, come le scienze storiche comparate, la linguistica comparata, la letteratura comparata, la sociologia, l'antropologia culturale, la psicologia del profondo » (ivi, p. 267).

zato tutto il sapere riposto »[127]. Il sistema unitario del sapere, esposto nel *De Antiquissima*, serve da indicatore generale per tutti i sottosistemi scientifici. La ricchezza di tali sottosistemi particolari, in relazione alla logica dell'umanità selvaggia, dei modi dello sviluppo storico, della loro duplicazione in seguito al manifestarsi di bisogni connessi all'equità naturale e delle reali acquisizioni e trasformazioni, che tale duplicazione introduce nella storia, è difficilmente negabile. Stupisce perciò che Vico nel Libro IV non punti tanto la sua attenzione su uno scontro duadico, cioè sui due princìpi della nobiltà (come genesi dell'equità civile) e della plebe (come forza motrice dell'equità naturale) quanto su tre princìpi, in cui questo conflitto si esprime. Tuttavia mi sembra che, in generale, ai primi due vada la funzione di rappresentare uno sviluppo interno, mentre tra questi e il terzo il passaggio si manifesti radicalmente. Prendiamo in esame la *Sezione*, intitolata *Tre specie di costumi*: essi sono suddivisi in *religiosi* (di cui Deucalione e Pirra sono modelli), *collerici* (dei quali Achille è l'esemplare), *officiosi* (che sono i doveri civili). Tra la prima e la seconda specie vi è un forte mutamento, ma il vero passaggio avviene nella terza, ove l'individuo diventa parte della società. La stessa osservazione si potrebbe fare a proposito del diritto, prima divino (quando gli dèi fanno tutto o gli uomini lo immaginano), poi della *forza* (quando il dovere proveniente dalle religioni in parte si distingue da esse) e infine *umano*, che è tutto espressione della ragione[128].

Per quanto riguarda le tre specie di giurisprudenza e di autorità, un forte cambiamento caratterizza già il passaggio dal primo al secondo stato, giacché la giurisprudenza divina o teologica deriva dalla sola solennità rituale, mentre quella eroica esprime le famose ' cautele ', equivalenti nell'etimologia alle ' *cavissae* ' o ' cause ', che il pretore non può negare[129] a colui che ricorreva in giu-

[127] Vico, *Opere Filosofiche*, cit., p. 614.
[128] Ivi, p. 642.
[129] Ivi, p. 645.

dizio, recando fatti che corrispondevano alla lettera della legge. In questo caso la giurisprudenza umana consiste nel piegare « benignamente la ragion delle leggi a tutto ciò che richiede l'ugualità delle cause »[130]. Qui il punto secondo e terzo sembrano più ravvicinati, ma in realtà l'opposizione resta perché nel secondo caso i fatti devono essere esattamente previsti nella legge e quindi rispondono a bisogni di dominio già solidificati; nel terzo caso sono i fatti invece che piegano la legge e la rendono benevola in relazione alle circostanze. Lo stesso si può osservare per le autorità. La prima, divina, è dominio, *auctoritas*; la seconda, eroica, si fonda sulle formule solenni di leggi, ma nel senso chiarito sopra per cui le leggi sono strumenti del dominio; solo la terza specie diventa autorità « *di credito o di riputazione in sapienza* e perciò autorità di consiglio »[131].

Interessante è anche il modo in cui Vico divide le età secondo la *ragione*. La prima forma di questa è divina (profezia, auspici ecc.); la seconda è ragione di Stato o equità civile, cioè sottomissione degli interessi privati a quelli pubblici; la terza (nella quale non ha più luogo ' provvidenza ') o è il ripartirsi del bene pubblico « in minutissime parti quanti son essi cittadini che fanno il popolo che vi comanda »[132], o è monarchia popolare ove ai sudditi è rivolto il comando di attendere ai loro interessi e una ' giusta ' ragione di stato rimane al monarca[133]. Nelle tre specie dei giudizi si presenta di nuovo il caso che i primi, divini, hanno due forme diverse: quella del *pater familias* o quella dei *duelli*. Punto d'appoggio in quest'ultimo caso è l'autorità di Aristotele che, riferendosi ai popoli barbari, afferma, secondo Vico, l'inesistenza di leggi giudiziarie per punire i torti ed emendare

[130] *Ibid.*
[131] Ivi, p. 647.
[132] Ivi, p. 648.
[133] Vico chiarisce qui che queste due ultime forme di Stati « sono tutte *contrarie* a quelle che produtto avevano l'eroismo » (*ibid.*).

le violenze e, di fatto, la legittimazione dei duelli [134]. I secondi giudizi sono ordinari e corrispondono alle formule solenni, soprattutto rituali, tanto che Vico può riassumerle nel motto già scritto nelle Degnità: « *tantum Relligio potuit suadere malorum*! » [135]. I terzi giudizi sono quelli in cui signoreggia la *verità* dei fatti secondo i dettami della coscienza.

Per quanto riguarda il movimento delle forme politiche, accade che quelle corrispondenti alle età che seguono, possono mescolarsi alle istituzioni dell'età precedente, non però viceversa. Inoltre il passaggio dalle repubbliche popolari alle monarchie non ha niente a che fare con una legge naturale regia, ma è piuttosto una regola « di eterna utilità » che si rende necessaria quando i cittadini « non curano più ben pubblico » [136]. Vico riprende questo concetto della negazione della legge regia-naturale da Tacito, di cui, in gran parte per questo, fa uno dei suoi quattro autori accanto a Platone, Bacone e Grozio [137]. L'altro aspetto che viene in discussione è la successione delle forme statali. Aristotele è stato l'unico grande pensatore ad

[134] Il passo corrispondente di Aristotele è stato ritenuto irreperibile. Io credo, però, che sia un'interpretazione forzata del 1252*b* e 1253*a* del Libro I della *Politica*. Qui si parla del sistema di associazione dell'antichità; si dice che la città è per *natura* e si definisce questo concetto come il « risultato finale cui tendono queste associazioni » (Aristotele, *Politica*, cit., p. 4), concludendo così: « È manifesto che la città è un fatto naturale e che l'uomo è animale per natura socievole; sicché l'uomo estraneo a ogni convivenza civile per natura e non per sorte è un essere o al di sopra o al di sotto dell'umanità: per es. quello che Omero con dileggio chiama / di patria, di leggi e focolare privo. / Sì fatto uomo invero è per natura desideroso della guerra, essendo senza vincoli come fosse un abitante dell'aria » (ivi, pp. 4-5). Presupposto che l'uomo è di natura socievole, Vico ha interpretato l'ultimo periodo nel senso che la guerra sia una forma di giustizia, quando la città non ha modo d'imporre vincoli diversi.

[135] Vico, *Opere Filosofiche*, cit., p. 655.

[136] Ivi, p. 669.

[137] Su Tacito vedasi: *Gli 'Annali' di Tacito al lume della 'Scienza Nuova'*, in G. Vico, *Scritti Storici*, cit., p. 401, ove tra l'altro è detto che « ne' tempi eroici gli re si cacciavano tutto giorno di sedia l'un l'altro ».

aver compreso che i radicali cambiamenti politici sono possibili solo attraverso rivoluzioni. Su questo Vico è d'accordo con lui, anche se il suo schema di trasformazione dei regimi politici avviene attraverso lo scontro delle classi. Sulla successione delle forme, Vico polemizza soprattutto con J. Bodin, cui attribuisce il seguente schema d'ordine: 1) monarchie; 2) libertà popolari, dopo esperimenti tirannici; 3) governi aristocratici. Riprendendo le varie definizioni possibili delle tre famose parole *popolo, re, libertà*, rileva che è assurdo definire monarchici i governi della prima umanità gentilesca o quelli delle tribù, a lui contemporanee, degli indiani americani o degli africani, poiché si tratta di governi familiari assimilabili a quelli aristocratici. Il famoso 'circolo' appare ora come una successione di numeri: *a*) uno, *b*) pochi, *c*) molti-tutti, *d*) uno. L'ordine viene di nuovo spiegato non ricorrendo alla storia sacra, ma alla teoria degli *indivisibili*, di cui egli ora dice: « Siccome i numeri consistono in *indivisibili*, al dire d'Aristotele, [...] e oltrepassando i tutti », si deve « ricominciare dall'uno » [138]. Del resto gli indivisibili vengono utilizzati anche per spiegare come la diversità delle 'robe', trasmessa in eredità, dia luogo a *uni indivisibili* [139], quasi che, in polemica con P. M. Doria, Vico voglia rimarcare che molteplicità reale delle ricchezze e unità ideale del denaro si convertano [140].

A questo proposito va ripetuto che né la storia bar-

[138] Vico, *Opere Filosofiche*, cit., p. 674. Il passo cui Vico si riferisce è, io credo, il seguente: « È impossibile dire che l'unità è una sorta di molteplicità, dal momento che è indivisibile; si può dire che deriva da una parte della molteplicità, ma anche questa tesi porta molte altre difficoltà. Infatti è necessario che ciascuna delle parti delle molteplicità sia indivisibile, perché altrimenti ciascuna di quelle parti sarà a sua volta molteplicità e perciò anche l'unità sarà divisibile » (Aristotele, *La metafisica*, trad. it. a cura di A. Viano, Torino 1974, p. 443); si veda anche la nota di Viano al testo (ivi, p. 525). Si ricordi infine che tutta questa riflessione sull'*uno* è incorporata nella metafisica di Galilei, da Vico ben conosciuta.

[139] Ivi, p. 677.

[140] Doria, *Manoscritti Napoletani*, vol. IV, cit., p. 287.

bara ritornata nel Medioevo, né i successivi sviluppi di lotte e scontri di classi sociali hanno cambiato, col cristianesimo, il corso della storia introducendo una logica diversa da quella applicata all'umanità gentilesca che resta quindi, al di fuori della delimitazione cronologica passata, quella aperta a un futuro in cui può lasciare il suo segno la diagnostica. Se questa era la conclusione cui era già pervenuta la *Scienza Nuova Prima*, ora alla fine dell'ultima edizione della sua opera fondamentale, la mossa di Vico è quella di prefigurare una quarta età. Si ricorderà che era stata formulata l'ipotesi del ritorno della *yeomanry*, accompagnata da un forte impulso dell'industria artigiana, come teorizzava anche P. M. Doria. Delineando la quarta forma di Stato, Vico scrive: « Conchiudiamo adunque quest'opera con Platone, il quale fa una *quarta spezie di repubblica*, nella quale gli uomini onesti e dabbene fussero supremi signori: che sarebbe *la vera aristocrazia naturale* » [141]. Qui dunque Vico si fa sostenitore di uno Stato ricco di beni reali (agricoltura e industria), sorretto dall'operosità dei produttori e capace di esprimere un ceto dirigente onesto e rigoroso. In queste ultime formulazioni del ' circolo ' vi è qualcosa che ricorda le forme politiche orientali idealizzate nella Cina e nella Scizia, ma, in modo concreto, sostenute da P. M. Doria. Nell'occidente in cui la civiltà è nata dal pericoloso, insidioso conflitto colla barbarie, la riformazione di grandi proprietà di tipo borghese poteva apparire a Vico anticipatrice di minacciosi ricorsi. Il platonismo fa da freno riaccostandosi all'aristotelismo della *Politica* (colla sua polemica anticrematistica), delle due *Etiche*, della *Retorica* e persino di una peculiare interpretazione della *Metafisica*. Il Platone e l'Aristotele moderni, usando sia la geometria degli indivisibili sia le regole dell'eloquenza, conferiscono alla politica del Vico una nota originale. È da rilevare intanto che l'asimmetria tra il principio della nobiltà e quello dell'equità naturale è caduta e che essi hanno eguale dignità teorica. Il ' ricorso ' diviene avvertita minaccia che, nel

[141] Vico, *Opere Filosofiche*, cit., p. 696.

presente, una classe nuova di ' forti ' (ricchi e potenti) può rompere l'equilibrio esistente. Abbiamo accennato al sottile utopismo del Vico; egli vuole che si formi una conversione tra il ' vero ' dei filosofi e il ' certo ' dei filologi. Non si tratta però solo di una reciproca verifica, ma anche di una spinta per procedere innanzi a partire dallo stato esistente delle cose. Suole dire Vico: « Si conceda ciò che non ripugna in natura e [...] poi truoverassi vero di fatto » [142]. Se immaginiamo che, come in Herbert, il ' senso comune ' è un grande magma da cui sono uscite talune uniformità, ma altre vi restano latenti, allora è possibile affermare che una di queste è indicata da Vico come difficile, ma non irrealizzabile. Quando « ... interi popoli, [...] in comune voglion giustizia, comandando leggi giuste, perché universalmente buone », ciò « ch'Aristotile divinamente diffinisce *volontà senza passioni* », allora le virtù sono intese « nella lor idea » e « dalla stessa forma di esse repubbliche popolari, dove si comandano buone leggi » l'eloquenza si appassiona « del giusto » [143]. Vico, come ho più volte ripetuto, ha sempre sostenuto che ciò sia attuabile in circostanze favorevoli e non ha mai affermato che filosofia e filologia, vero e certo, moralità e giustizia unite all'eloquenza non possano dar luogo a una nuova *communis notio*, che prenda forma dal divino caos della spontaneità. Se si tratta di una soluzione finora inespressa, ciò non rappresenta una preclusione e uniformità, prima latenti, sono in grado di emergere, confermando che l'impossibilità del nuovo è solo condizionale, come Vico ha detto fin dall'inizio.

5. *Prolegomeni a una scienza linguistica.*

Indicando ciò che nella *Scienza Nuova Prima* merita di essere accolto, oltre che al principio delle ' medaglie ',

[142] Ivi, p. 448.
[143] Ivi, p. 698.

Vico si riferisce a due aspetti filologico-linguistici. Nel primo di questi egli dice: « I filologi han creduto nelle nazioni esser nate prima le lingue, dappoi le lettere; quando (com'abbiamo qui leggiermente accennato e pienamente si pruoverà in questi libri) nacquero esse gemelle e caminarono del pari, in tutte e tre le loro spezie, le lettere con le lingue. E tali princìpi si riscontrarono appuntino nelle cagioni della lingua latina ritruovate nella *Scienza Nuova* stampata la prima volta » [144]. Effettivamente nel Libro III della *Scienza Nuova Prima*, Vico espone il principio generale che una nazione, supposta rozza e di mente cortissima, « tutte le azioni più risentite, fatte da diversi uomini in diversi tempi in quello stesso genere di propietà [...] le attaccherà al nome dell'uomo il quale appellò la prima volta da quella tale propietà, e, per l'arrecato esempio, appellerà tutti quelli tali uomini col nome comune di ' eroe ' » [145]. Si tratta, come s'intende, del principio per cui il nome Ercole, indicante una persona dotata di una certa proprietà e così chiamato in forza di quella, si applica poi a tutti i casi in cui quella medesima proprietà si ripresenta. Il nome proprio, che ha tanto affaticato la logica moderna, viene nella linguistica vichiana usato in modo che, attraverso una serie di presupposizioni, esso diventa una qualità o proprietà ripetibile. Il nome proprio funge allora da nome comune, ma solo a condizione d'identificare la proprietà col personaggio da cui inizialmente si erano prese le mosse. Il fatto che questo fenomeno sia poi risultato inavvertito ai filologi, ha determinato ciò che Vico chiama ' mostri di cronologia '. Nel passo della *Scienza Nuova* (1744), in cui egli si riferisce alla lingua latina, si può leggere che i romani « ignoranti dell'astuzie della guerra, del fasto e de' profumi, poi che avvertirono il primo costume ne' cartaginesi, il secondo ne' capuani, il terzo ne' tarantini, essi ogni uomo del mondo, nel quale dopoi rincontrarono sì fatti costumi, appellarono o ' cartaginese ' o ' capuano ' o ' tarantino '; che è stata finora creduta

[144] Ivi, p. 394.
[145] Ivi, p. 260.

antonomasia finta da capriccio di poeti particolari, la quale provenne da necessità di natura di sì fattamente pensare e spiegarsi a tutte le gentili nazioni comune. Talché di sì fatti caratteri si truova essere il vocabolario di tutte le prime nazioni gentili, che ci spiegherà il linguaggio de' princìpi del diritto natural delle genti » [146].

Vico ha posto anche il problema della ' contemporaneità ' delle lingue e delle lettere. Va premesso che, nonostante la ' sconcezza ' della corruzione cui fu sottoposta, la tradizione favolosa deve avere avuto inizialmente qualche « motivo di vero », su cui meditare per scoprire « ond'ebbero origine esse favole. Che saranno ad un fiato e i veri princìpi della mitologia e i princìpi delle storie de' tempi barbari » [147]. Non quindi di analogie doveva andare alla ricerca il filologo, ma dell'ordine dei fatti che è la base di verità delle successive trasformazioni mitologiche. Accade così che il primo oggetto della scienza linguistica per Vico è la capacità di stabilire una relazione tra l'espressione linguistica (il significante) e un certo ordine di fatti [148]. Si prenda ad esempio la parola *Caos*; il suo primo referente fattuale fu la confusione dei semi umani (la inesistenza del matrimonio e della famiglia), là dove alla stessa parola i filosofi più tardi dettero la interpretazione di « confusione de' semi della natura » [149]. Ugualmente il nome *Pane* « che per gli poeti significò tutta la natura degli uomini così ragionevoli come mescolati di

[146] Ivi, pp. 260-61.
[147] Ivi, p. 261.
[148] Che tale relazione implichi ' creatività ' è stato ripetutamente sottolineato; forti però anche le critiche tra cui autorevole questa, che riferisco, di A. Pagliaro sulla difficoltà del passaggio dal linguaggio poetico alla funzionalità linguistica: « per cercare di stabilire un nesso tra il linguaggio poetico e la lingua quale essa effettivamente è, come sistema di funzionalità, realtà tecnica, che condiziona l'atto linguistico » sarebbe stato necessario « determinare il momento in cui il segno si libera dall'ontologia nel cui rapporto si è generato, per assumere una funzionalità alla quale il precedente genetico è oramai del tutto estraneo » (A. Pagliaro, *Altri Saggi di Critica Semantica*, Messina 1961, pp. 352-53).
[149] Vico, *Opere Filosofiche*, cit., p. 274.

ragionevoli e di bestiali, fu preso da' filosofi a significare la natura universale delle cose »[150]. Giove fu da Platone collegato all'etere e alla circumpulsione, mentre per i poeti « fu il cielo che fulmina »[151]. I primi uomini furono poeti; questo significa per Vico ritrovare le vere origini delle lingue nel fatto che essi « senza niuna favella dovettero come mutoli spiegarsi con atti muti o con corpi che avessero naturali rapporti all'idee che volevano essi significare, come... per significare l' ' anno ', non avendo essi convenuto ancora in questo vocabolo, [...] dovettero spiegare [...] con una falce o col braccio in atto di falciare fatto cenno di aver tante volte mietuto quanti anni volevano essi significare [...] »[152]. Ciò che interessava in questi casi i contadini « erano le loro economiche faccende »[153]; essi usavano tropi poetici « per le cose medesime ritruovate »[154], inventando una forma di metonimia derivante da bisogni e non da capricci umani. Insomma, per Vico, i significanti sono contestuali ed egli li « esamina » nel loro insieme « di leggi e convenzioni in cui solo ha senso parlare di razionalità e significato »[155].

È da notare la grande vicinanza di questa problematica a quella di Rousseau, il quale sostiene che « appena un uomo fu riconosciuto da un altro per un essere senziente, pensante e simile a lui, il desiderio o il bisogno di comunicargli i suoi sentimenti e i propri problemi gliene fece cercare i mezzi. Questi ultimi non possono che trarsi dai sensi, i soli strumenti coi quali un uomo possa agire su un altro. Ecco dunque l'istituzione dei segni sensibili

150 *Ibid.*
151 Ivi, p. 275.
152 Ivi, pp. 275-76.
153 Ivi, p. 276.
154 *Ibid.*
155 B. A. Haddock, *Vico and the Problem of Historical Reconstruction*, in *Vico and Contemporary Thought*, London and Basingstoke 1980, p. 128 ove inoltre si afferma: « Queste nozioni esistono solo in relazione a ciò che Wittgenstein ha chiamato una ' forma di vita ' senza presupporre il carattere specifico che essa deve avere » (*ibid.*), salvo, aggiungo io, il presupposto della conservazione.

per esprimere il pensiero. Gli inventori della lingua non fecero questo ragionamento, ma l'istinto gliene suggerì le conseguenze »[156]. Dopo aver accennato alla vista e all'udito come organi passivi del linguaggo tra gli uomini dispersi e dopo aver distinto la lingua del gesto da quella della voce, Rousseau sostiene che « la prima è più facile e dipende meno da convenzioni »[157], come dimostrano Tarquinio che abbatte le teste dei papaveri, Alessandro che applica il sigillo sulla bocca del suo favorito, Diogene che passeggia davanti a Zenone a mostrargli che il moto esiste o Idantura scita con « una rana, un uccello, un topo e cinque frecce »[158]. La differenza da Vico consiste nel fatto che Rousseau spiega l'origine delle lingue non coi bisogni materiali, ma con quelli morali, cioè colle passioni e, in una società di meri fruitori della natura, sostiene che esse « avvicinano gli uomini », mentre « la necessità di cercar di che vivere li costringe ad allontanarsi »[159]. La prima lingua, afferma Rousseau, dovette essere figurata, ricca di tropi[160], sicché, in conclusione, « la parola figurata nasce prima della parola propria allorché la passione ci affascina gli occhi e la prima idea che ci offre non è quella della verità »[161], per esempio gigante in luogo di uomo. Analogamente per i canti non è il piacere ciò che in essi è importante o almeno non è dall'orecchio che il piacere giunge al cuore, ma dal cuore all'orecchio. Invece « in questo secolo, ove ci si sforza di materializzare tutte le operazioni dell'anima e di togliere ogni moralità ai sentimenti umani », nasce l'inganno e « la nuova filosofia diviene altrettanto funesta al buon gusto che alla virtù »[162]. Affron-

156 J.-J. Rousseau, *Essai sur l'origine des langues*, ed. crit., Paris 1969, p. 27.
157 Ivi, p. 29.
158 Ivi, p. 31.
159 Ivi, p. 45.
160 Ivi, pp 46 sgg.
161 Ivi, p. 47.
162 Ivi, p. 167. J. Derrida ha il merito di aver avvicinato Vico e Rousseau (come Condillac e Warburton) in *De la Grammatologie* (Paris 1967, p. 384), e stabilito tra loro le distanze solo sulla questione dell'articolazione del discorso, giacché Rousseau non

tando infine la questione della musica, dopo l'evento della catastrofe « che distrugge i progressi dello spirito umano, senza togliere i vizi che ne erano l'opera », Rousseau la critica in quanto volta oggi verso l'armonia e la separazione della parola dall'emozione; « il nostro sistema musicale essendo gradualmente divenuto puramente armonico, non c'è da stupirsi che l'accento orale ne abbia sofferto e che la musica abbia perduto per noi quasi tutta la sua energia. Ecco come il canto è divenuto gradualmente un'arte interamente separata dalla parola [...] la musica si trova privata degli effetti morali ch'essa aveva prodotto quando era doppiamente la voce della natura »[163]. Rousseau ne trae la conseguenza che « nei tempi antichi in cui la persuasione teneva il posto della forza pubblica, l'eloquenza era necessaria. A che servirebbe oggi, dato che la forza pubblica supplisce la persuasione? »[164].

La specificità di Vico sta dunque nel fatto che lo sviluppo dell'oggetto, in questo caso il verso eroico, che « è lo più antico di tutti e lo spondaico il più tardo, e dentro si truoverà il verso eroico esser nato spondaico », mentre « il verso giambico è il più somigliante alla prosa »[165], mantiene una rispondenza a utilità e necessità che non sono solamente di natura morale. La posteriore linguistica del sensismo è in qualche modo incorporata in questa teoria del ' riferimento al limite ', che solo la scienza filologica può in una certa misura scoprire riuscendo a vedere il μῦθος sullo sfondo della fattualità storica, dei bisogni

fa nascere i verbi dopo i nomi. Ma il punto reale di differenza è che in Vico è assente l'aspetto morale del problema e questo accade perché la ' catastrofe ' di Rousseau, cioè l'alienazione totale nella forma estrema del dispotismo, non sussiste. Appoggiandosi al tema della conservazione, Vico è giunto a concepire la possibilità di una società di eguali, ma non l'alienazione dalla natura nella società. La ricerca linguistica di Vico è volta a trovare un sistema di differenze di significati, essendo il significante determinato dalla povertà dei parlari e dalla necessità di conservare il genere umano.

[163] Rousseau, *Essai sur l'origine des langues*, cit., p. 195.

[164] Ivi, p. 197.

[165] Vico, *Opere Filosofiche*, cit., pp. 446-47.

reali e delle istituzioni entro cui prendono forma. Questo realismo di Vico, anche in relazione alla poesia, alla musica e al disegno espressivo è passato inosservato e anche Meek, che ha trovato in Rousseau un interesse, pur non corrispondente ai canoni, ai modi di ' sussistenza ', non si è accorto che l'alienazione nel fatto sociale avveniva, nel filosofo francese, sulla base di ' bisogni morali ' e non materiali.

Perfettamente rispondente alla seconda questione linguistica che Vico solleva riguardo alla *Scienza Nuova Prima*, è la rousseauiana teoria delle ' parole radicali ', la cui maggior parte « sarebbero dei suoni imitativi o dell'accento delle passioni o dell'effetto degli oggetti sensibili; l'onomatopeia vi si farebbe sentire continuamente »[166]. Svolgendo lo stesso tema, Vico ricorda che dalle tre forme di lingue (divina o muta, poetica o eroica, articolata o volgare), « si compone il vocabolario mentale da dar le propie significazioni a tutte le lingue articolate diverse e se ne fa uso qui sempre, ove bisogna. E nella *Scienza Nuova*, la prima volta stampata, se ne fa un pieno saggio particolare, ove se ne dà essa idea che dalle eterne propietà de' padri [...] se ne truovano le significazioni propie in quindeci lingue diverse, così morte come viventi, nelle quali furono, ove da una ove da un'altra propietà, diversamente appellati (ch'è 'l terzo luogo nel quale ci compiacciamo di quel libro di già stampato). Un tal lessico si truova esser necessario per sapere la lingua con cui parla la storia ideal eterna, sulla quale corrono in tempo le storie di tutte le nazioni, e per potere con iscienza arrecare l'autorità da confermare ciò che si ragiona in diritto natural delle genti e quindi in ogni giurisprudenza particolare »[167]. Sia la prima sia la seconda osservazione sulle lingue servono a stabilire alcuni punti basilari: 1) la lingua latina ebbe origine monosillabica e le lingue parlate furono poetiche secondo l'ordine che va dal verso saturnio, allo spondeo, al dattilo; 2) ogni lingua « incontra la dura necessità di spie-

[166] Rousseau, *Essai sur l'origine des langues*, cit., p. 53.

[167] Vico, *Opere Filosofiche*, cit., p. 395.

gare le cose spirituali per rapporto alle cose del corpo »[168], il che significa che c'è una sapienza dei poeti anche se nascosta; 3) le voci monosillabiche hanno la loro ragion d'essere nell'*onomatopeia*, « [...] essendo le parole suoni umani, articolati, [...] a sì fatte onomatopee monosillabe gran parte di voci in ogni lingua devono la loro primiera origine: come a proposito di questi stessi princìpi che si sono ragionati prima di tutti, appo i latini e i greci, egli ci si conferma che Giove, il primo degli dèi, dal fischio del fulmine fu detto da' greci Ζεύς, dal fragore del tuono da' latini fu detto *Ious*, il cui genitivo è *Iovis* »[169].

Questo principio va coniugato coll'ordine naturale delle idee, che è per altro implicitamente un nuovo modo di esporre la ' serie ' delle sussistenze. Vico si esprime così: « Siccome furono prima le selve, poi i tuguri, indi i campi, greggi ed armenti, appresso le città e le nazioni, finalmente i filosofi; così l'etimologico di ciascuna lingua spieghi l'origini e i progressi delle voci per questi gradi »[170]. L'idea riassuntiva di questo etimologico è « un dizionario di voci, per così dire, mentali comune a tutte le nazioni, che, spiegandone l'idee uniformi circa le sostanze, che, dalle diverse modificazioni che le nazioni ebbero di pensare intorno alle stesse umane necessità o utilità comuni a tutte, riguardandole per diverse propietà, secondo la diversità de' loro siti, cieli e quindi nature e costumi, ne narri l'origini delle diverse lingue vocali, che tutte convengano in una lingua ideale comune »[171]. Si confronti, anche a questo proposito, il pensiero di Vico con quello di Rousseau per il quale le parole radicali sono onomatopeiche e che ci dice che « la quantità, il ritmo sarebbero nuove fonti di combinazioni; ne deriva che le voci, i suoni, l'accento, il numero, che sono della natura, lasciando poco da fare alle articolazioni che sono convenzionali, ciascuno canterebbe in luogo di parlare: la maggior parte delle parole radicali sarebbero dei suoni imitativi o dell'accento delle passioni o dell'effetto degli oggetti sensibili: l'onomatopeia si farebbe sentire continuamente »[172]. Più oltre, parlando degli uomini allo stato di natura, Rousseau nota: « Tutti i loro sentimenti concentrati tra i loro vicini ne traevano più energia [...]. Essi avevano l'idea d'un padre, d'un figlio, d'un fratello e non d'un uomo [...]. Al di fuori di loro e delle loro famiglie l'universo intero era niente per loro »[173]. Sono forti le analogie, ma per Vico le tre lingue (geroglifiche, favolose, epistoliche) che parlano gli uomini rinviano a una serie di trasformazioni che culmina nel passaggio dal linguaggio dei nobili e dei popoli eroici a un parlare naturale, che è anche socializzazione di potere. La diversità delle lingue si spiega colla variazione dei rapporti di forza, di mentalità e di civiltà del popolo oggetto di storia. Infatti erano uomini quelli che « fantasticarono gli dèi e credevano la loro natura eroica mescolata di quella degli dèi e di quella degli uomini »[174], come erano lingue quei loro parlari a monosillabi e che precedettero quelli articolati e questa ultima neoformazione fu pure conforme a natura, perché, anche in questo caso, gli elementi componenti erano voci ' indivisibili '.

È interessante l'uso, in questo contesto, dell'espressione ' indivisibile ' che richiama ovviamente il *De Antiquissima*. Per questa ragione, non concordo interamente con ciò che sostiene S. Timpanaro in un suo bellissimo saggio su Schlegel, là ove egli dice che « Salvato il dogma cattolico, Vico poteva rivolgere il proprio interesse ai bestioni, all'origine sensuale del linguaggio, e, per questa via, riaccogliere e sviluppare molti motivi epicurei e hobbesiani. L'interesse dello Schlegel, invece, era tutto rivolto alla lingua divina, al sanscrito: le lingue non flessive erano segnate da un marchio d'inferiorità puro e semplice; non c'era nella tesi schlegeliana nulla di quella feconda ambi-

[168] Ivi, p. 273. Su tale punto vedi le osservazioni di De Giovanni, *op. cit.*, pp. 152-53.
[169] Vico, *Opere Filosofiche*, cit., p. 299.
[170] *Ibid.*
[171] Ivi, p. 301.

[172] Rousseau, *Essai sur l'origine des langues*, cit., p. 51.
[173] Ivi, p. 95.
[174] Vico, *Opere Filosofiche*, cit., pp. 502-03.

guità che ha dato tanto da fare agli interpreti di Vico » [175]. La Degnità XII suona così: « Il senso comune è un giudizio senza alcuna riflessione, comunemente sentito da tutto un ordine, da tutto un popolo, da tutta una nazione o da tutto il genere umano » [176]. Essa va messa in rapporto colla Degnità XXII: « È necessario che vi sia nella natura delle cose umane una lingua mentale comune a tutte le nazioni, la quale uniformemente intenda la sostanza delle cose agibili nell'umana vita socievole, e la spieghi con tante diverse modificazioni per quanti diversi aspetti possan aver esse cose » [177]. A me sembra che il ' senso comune ' sia un insieme di possibilità momentaneamente confuse tra loro che possono dispiegarsi in modo diverso a seconda delle utilità e necessità. Il discorso fatto sopra circa la metafisica del ' platonismo moderno ' mi mette in grado di riconoscere in Vico questo nucleo di potenzialità, che egli stesso difende nella lettera a De Rossi. È questa potenzialità d'indivisibili che, unita al conato, permette di mantenere la continuità della specie umana, non sulla base di una tradizione, ma su quella delle strutture ideali e materiali sottese al linguaggio. Il carattere della metafisica del Vico è il secondo argomento che mi spinge a ritenere che i primi parlari monosillabici abbiano, per lui, una loro propria potenziale forma di essere, anche se tale capacità strutturale si dispiega poi, onomatopeicamente, nel rilevare i ' risalti ' dei corpi.

In questo secondo senso, nel passaggio dal vagare ferino alla certezza dei domîni, quest'ultima fece « gran parte della necessità di ritruovare i caratteri e i nomi nella significazione natia di case diramate in molte famiglie, che con la loro somma propietà si appellarono genti » [178]. Il dominio familiare, la sua diramazione tra le genti (tema destinato a grande fortuna nella moderna antropologia ma

[175] S. Timpanaro, *Friedrich Schlegel e gli inizi della linguistica indoeuropea in Germania*, in « Critica Storica », a. IX, n. 1, marzo 1972, p. 88.
[176] Vico, *Opere Filosofiche*, cit., p. 434.
[177] Ivi, p. 437.
[178] Ivi, p. 512.

già intravisto in Vico da A. Labriola) e il dispiegarsi del linguaggio si presentano così in tutta la loro pienezza. Già i patrizi romani, « con lingua articolata », potevano dire: « *Auspicia esse sua* » [179], ma i loro geroglifici erano espressione di libertà contro i sollevati clienti e noi sappiamo come la dislocazione dei tre significanti-chiave (*popolo, regno, libertà*) dall'una o dall'altra parte possa sconvolgere il significato del dominio. Comunque possano essere valutate l'etimologie di Vico, è certo che s'ispirano a questo principio, coll'avvertenza di cui sopra. Così la parola *ares* sta a indicare la difesa delle are che, a loro volta, significavano i luoghi in cui si erano attestati i padri nobili colle loro famiglie di famuli o di schiavi, per cui « cotal voce di suono e significato uniforme in tante nazioni, per immensi tratti di luoghi e tempi e costumi, tra loro divise e lontane, dovette dar a' latini la voce *aratrum*, la cui curvatura si dice *urbs* » [180]. La lingua è investita dello stato della società e delle sue istituzioni. La tesi di Aristotele, ripresa dai grandi grammatici e teorici della retorica (come Ludovico Castelvetro), che la storia doveva essere poetica, si rovescia nel senso che il contenuto di verità delle favole si svela nel corso di una vicenda storica sottoposta a immani contrasti. Se sopra è stato sostenuto che nel mito è implicito un ' riferimento ', questo si mantiene e si articola socialmente nella lotta per i diritti, le cui poste sono reali e coinvolgono le classi. Delle tre specie di lingue e di caratteri, due sono in signoria dei nobili, mentre i parlari articolati e i segni comuni sono « in signoria del volgo de' popoli » [181]. Da tale potere scaturisce una condizione essenziale per i governi popolari nelle loro due specie. Infatti « per cotal signoria e di lingua e di lettere debbon i popoli liberi esser signori delle lor leggi, perché dànno alle leggi que' sensi ne' quali vi traggono ad osservarle i potenti, che, come nelle *Degnità* fu avvisato, non le vorrebbono. Tal

[179] Ivi, p. 515.
[180] Ivi, p. 614.
[181] Ivi, p. 644.

signoria è naturalmente niegato a' monarchi di toglier a' popoli; ma, per questa stessa loro niegata natura di umane cose civili, tal signoria, inseparabile da' popoli, fa in gran parte la potenza d'essi monarchi, perché essi possano comandare le loro leggi reali, alle quali debbano star i potenti, secondo i sensi ch'a quelle dànno i lor popoli. Per tal signoria di volgari lettere e lingue, è necessario, per ordine di civil natura, che le repubbliche libere popolari abbiano preceduto alle monarchie »[182].

Il ragionamento ricalca un celebre giudizio politico di Machiavelli sulla centralità di ciò che questi chiama ' popolo ' nel governo degli stati moderni. Vico rafforza questo argomento stabilendo un nesso tra leggi e loro comunicazione linguistica. Se esse parlano, per così dire, la lingua di un gruppo sociale così vasto come quello che Vico chiama ' popolo ' e se tale lingua esprime interessi diversi da quelli dei nobili e dei loro ordini, allora la sua stessa esistenza, soprattutto se successiva alle repubbliche popolari, introduce tra popoli e sovrano una specie di patto che diviene obbligante per i ceti residui delle precedenti forme di dominio, cioè per i nobili. Sta in ciò, vale a dire nella sua politicità, il senso della linguistica vichiana. Tale politicità riguarda implicitamente le epoche primitive della storia umana e la sua esplicitazione è il risultato scientifico del terzo sottosistema della metafisica vichiana che è stato esaminato. In esso la semantica prende tre forme: 1) un sistema strutturale articolato che comprende il linguaggio fin dal suo nascere nel contesto antidiluviano e che, attraverso le diverse lingue, mostra un comune ritmo ' ideale ' di trasformazione dei significati; 2) un potere o facoltà che si esprime o nel dominio della nobiltà o in quello delle plebi, giacché, come è venuto risultando, il parlare comune non è senza effetti sui modi di governo e di dominio nelle loro diverse versioni; 3) una lingua comune che ha stretti rapporti colla metafisica fondante del ' platonismo moderno ' e col suo presentarsi nella forma degli indivisibili, così come accade, per altre

[182] Ivi, p. 645.

discipline, nel *De Antiquissima.* I tre caratteri della semantica, visti in sé e nel confronto colla linguistica di Rousseau, ci offrono un rapporto tra diacronia e sincronia, che è di grande interesse.

Volendo riassumere gli aspetti della *Scienza Nuova* (1744) che riguardano gli uomini primitivi, vale ricordare che « i primi popoli della gentilità, per una necessità della natura, furon poeti, i quali parlarono per caratteri poetici »[183]. Per Vico questa è la chiave-maestra della ' Scienza nuova '. Per chiarire la base di necessità cui Vico fa riferimento, si può ancora aggiungere che la locuzione poetica è « nata per necessità di natura umana prima della prosaica [...] »[184]. Sembra dunque che la necessità nasca « tutta da povertà di lingue »[185]. Se ciò è del tutto chiaro e se quindi la lingua primitiva fu poetica sulla base di tale necessità, come si spiega poi il fatto che essa divenne più varia e che la poesia né rimase l'unica sua forma espressiva né sparì a causa di una maggiore disponibilità di parole e di locuzioni? Su questo problema Vico avanzò alcune ipotesi. Quelle basate sul ricorso, e che riguardano la sua critica dantesca, non rispondono al nostro problema. Croce ne ha compreso la difficoltà e ha sostenuto che il linguaggio è forma aurorale dello spirito in quanto è poesia. T. De Mauro ha giustamente osservato che Vico « è ben convinto della realtà effettuale delle entità linguistiche [...], e del carattere complesso del segno linguistico [...]. A voler chiudere in una più rapida formula tutto questo, si potrebbe dire che, mentre Croce tenta di risolvere il linguaggio nella poesia, Vico, all'opposto, risolve la poesia in un linguaggio, in un particolare modo di utilizzare la lingua »[186]. Questa tesi, non molto dissimile da quella di A. Pagliaro, presuppone un'umanità più ampia di quella espressa dalle lingue poetiche. L'argomento sembra dunque giusto, ma dimentica che all'origine i ' parlari ' erano

[183] Ivi, p. 394.
[184] Ivi, p. 506.
[185] *Ibid.*
[186] T. De Mauro, *Vico dalla retorica allo storicismo linguistico*, in « La Cultura », a. VI, 1968, pp. 180-81.

anche per Vico esclusivamente poetici e che la riduzione di questi a un solo aspetto della lingua implica il processo storico sopra descritto.

La vera domanda da porre è se il processo storico sia per sé sufficiente a ridurre la poesia a uno dei linguaggi ovvero se, presupposto tale processo, non sia necessario anche individuare il movimento interno alla struttura che ha reso possibile la trasformazione. Vico si è accorto del problema, sia sul piano empirico (nelle *Orazioni*, nel *De nostri temporis studiorum ratione*, e nella stessa *Scienza Nuova*), sia sul piano teorico. È in relazione a quest'ultimo problema che egli propone una diversa collocazione della poesia nelle società eroiche e nelle repubbliche libere. In quest'ultimo caso, come ad Atene, dopo la filosofia di Socrate, « poterono i greci poeti [...] fingersi cert'esempi luminosi di uomini di idea, al lume e splendor de' quali si potesse destar il volgo » [187]. È dunque questa la mossa teorica che, permanendo il significante ' poesia ', varia i significati di questo. Si ricorderà che nei linguaggi primitivi l'oggetto non era ancora conosciuto e il parlante, per riferirsi a esso, trasformava in nome proprio una qualità o una proprietà contenuta nella cosa ancora ignota. Partendo di qui, se si pensa solo diacronicamente, non si può che prendere atto della formazione di una varietà di linguaggi la cui unità diventa possibile solo sul piano della retorica. Se però si ragiona sincronicamente, allora dobbiamo spiegare la dislocazione diversa degli elementi entro la struttura. Vico ci ha già detto che il punto essenziale della differenza sta nella diversa posizione che assume l'' idea ' che ora esprime i caratteri rilevanti della cosa e rispetto a cui la poesia deve andare oltre, presupponendoli e rinunciando alla loro antica latenza. Vediamo alcuni altri aspetti della questione e, in primo luogo, il fine. Esso era inizialmente « l'utilità da cui furono fondate le genti [...]; poi è sopravvenuto un altro fine, il diletto (*delectatio*) [...]. Nessuna poesia è

[187] Vico, *Opere Filosofiche*, cit., p. 621.

utile alla società (*reipublicae*), se non quella che, con un grado medio di diletto, si proponga l'utilità come fine precipuo » [188]. Ancora un'altra differenza minore; essa consiste nel fatto che la materia poetica non è più « l'impossibile, ma il credibile » [189]. Il significante ' satira ' è lo stesso per le oscure e impossibili tragedie dei *primi rustici homines* e per la posteriore *elegantia* del tempo di Orazio, ma il significato è mutato e gli uomini rappresentati sono diversi. Ancora un piccolo passo in avanti che riguarda le *Institutiones Oratoriae*, ove la categoria centrale è quella del ' senso comune ' e l'oratore è avvertito che egli deve saper parlare alle moltitudini, mentre ciò non è necessario ai poeti [190]. In questo testo (1738), dopo aver definito la *facundia* come una forma di *facilitas* per cui « le cose stesse sembrano parlare » [191], Vico sostiene che la retorica va insegnata colla filosofia perché quest'ultima « rafforza la mente colle verità » [192]. Qui la questione è posta in relazione all'oratoria e in una lettera a Francesco Solla, scritta nel 1729, Vico, riprendendo Aristotele, scrive che l'eloquenza « fa uso con dignità di tutte le parti del sapere umano e divino, e da un punto di vista come di prospettiva ne dee vedere e tra esso loro e nel tutto la convenevolezza che fa tutto il bello dell'eloquenza che si chiama ' decoro ' » [193]. Il problema centrale è però quello della poesia, che è condannata, sostiene Vico, « col falso pretesto che » i poeti « dican favole, nulla riflettendosi che le ottime favole sono verità che più s'appre-

[188] Vico, *L'epistola di Orazio ai Pisoni*, in *Scritti Vari e Pagine Sparse*, cit., p. 74.

[189] *Ibid.*

[190] Vico, *Versi d'Occasione e Scritti di Scuola*, a cura di F. Nicolini, Bari 1941, p. 180 e *passim.*

[191] Ivi, p. 197.

[192] *Ibid.*

[193] Vico, *L'Autobiografia. Il Carteggio*, cit., p. 197. Sul senso comune è basato il notevole uso delle *Institutiones* di Vico che fanno Ch. Perelman, L. Olbrechts-Tyteca, *Trattato sull'Argomentazione. La nuova retorica*, trad. it., Torino 1966; gli autori non accennano in alcun modo al significato filosofico del ' senso comune' vichiano.

stano al vero ideale [...] »[194]. Dunque la linguistica di Vico non è solo quella delle origini, ma anche quella che, essendosi la ragione dispiegata, stabilisce coll'eloquenza rapporti, come di scorcio, tra le varie scienze. Nella retorica la lingua si mantiene in rapporto coi ' rustici ' e col ' senso comune '; la poesia, poi si è completamente spostata dalla sua posizione iniziale e, anziché sostituto dell'idea, ne diviene l'incarnazione, trasformando l'utilità in diletto ed evitando di nascondere, colle modalità dell'oggetto, la sua ' idea ' o ' sostanza ', essendo evidente l'intenzione di conquistare la libertà di usare la *delectatio* persino come un'immagine del futuro. Tale rovesciamento è un risultato della storia, ma il congegno, attraverso cui si manifesta, è sincronico, è un'operazione di ribaltamento delle strutture e di diversa collocazione dei simboli.

6. *Un abbozzo di sociologia, la ' mente eroica ' e la Marchesana della Petrella.*

Quand'è che gli eventi considerati come storici passano ad assumere in Vico un significato sociologico nel senso teorico della parola? Da questo punto di vista il concetto più astratto che noi possiamo ritrovare nella *Scienza Nuova* è costituito da ciò che Vico chiama « *princìpi della storia ideal eterna* »[195] ed è quindi a questo che dobbiamo riferirci. Questa espressione è definita nella Degnità LXVIII, per riconoscimento stesso di Vico, solo parzialmente. Considerando per ora questo primo lato, i princìpi della *storia ideale eterna* sono chiariti colla ' natura ' dei popoli non esaminati come mere ' neoformazioni ', ma inseriti in un processo che è il seguente: « La natura de' popoli è cruda, dipoi severa, quindi benigna, appresso dilicata, finalmente dissoluta »[196]. Vico aggiunge alcune esemplificazioni di caratteri: Polifemi, Achilli, Aristidi,

[194] Ivi, p. 200.
[195] Vico, *Opere Filosofiche*, cit., p. 448.
[196] *Ibid.*

Alessandri, Tiberi, Neroni e spiega che i primi furono necessari « per ubbidire l'uomo all'uomo nello stato delle famiglie, e disporlo ad ubbidir alle leggi nello stato ch'aveva a venire delle città; i secondi, che naturalmente non cedevano a' loro pari, per istabilire sulle famiglie le repubbliche di forma aristocratica; i terzi per aprirvi la strada alla libertà popolare; i quarti per introdurvi le monarchie; i quinti per istabilirle; i sesti per rovesciarle »[197]. I sei stati, qui posti in ordine di successione storica non sono in corrispondenza cogli aggettivi loro riferiti, che sono invece cinque. Ciò è irrilevante. È invece importante rimarcare che i cambiamenti delle istituzioni si conformano alle mutazioni degli uomini che vivono associati e non viceversa. Certamente la relazione è reciproca, ma la sociologia di Vico è una ' storia ideale eterna ' che ha a proprio referente individui che variano i modi della loro associazione nelle diverse fasi del loro vivere storico e lottano a questo fine. Che ciò sia vero, è confermato dalla Degnità LXIX che suona così: « I governi debbono essere conformi alla natura degli uomini governati »[198]. In questo contesto non vedo altra possibilità d'interpretare la storia ideale eterna che come un'ipotesi modellata sui fatti, ma non chiusa e immodificabile.

Tale interpretazione ha un suo supporto anche nella Degnità LXX, ove è detto che il metodo della ricerca consiste nel concedere « ciò che non ripugna in natura e qui poi truoverassi vero »[199]. Restando in questi termini, possiamo vedere nel ' senso comune ' l'insieme spontaneo delle necessità e utilità che variano secondo i tempi e che producono, nelle istituzioni, modificazioni mediate. Una concezione opposta che privilegiasse le istituzioni a scapito dei bisogni si scontrerebbe colla lotta di classe e con quella Degnità LXXXII, là dove Vico, in relazione al sorgere degli aggregati urbani, ripete, ampliandole, le due mosse metodologiche già indicate: « Tal

[197] *Ibid.*
[198] *Ibid.*
[199] *Ibid.*

origine delle città se fusse data per ipotesi (che [...] si ritruova di fatto), ella, per la sua naturalezza e semplicità e per l'infinito numero degli effetti civili che sopra, come a lor propia cagione, vi reggono, dee fare necessità di esser ricevuta per vera »[200]. Dunque sono teorizzati, in questo passo, un'ipotesi iniziale (che è poi il ' senso comune ' e quindi una potenzialità modellata sulla metafisica del ' conato '), uno svolgimento di essa che dà luogo allo ' esperimento ideale ' del nascimento del mondo civile da cui è ricavabile un ordine, infine la verifica ottenuta colla ricerca fattuale che, tuttavia, per l'adattamento linguistico, non è mera empiria, ma una forma più complessa di ' riferimento '.

La questione si complica però, a questo punto, sulla base della seconda definizione di *storia ideale eterna* che completa quella parziale sopra ricordata. Analizzando il capitolo intitolato *Del Metodo*, noi troviamo messo in gran rilievo il tema del *conato* o « umana volontà di tener in freno i moti impressi alla mente dal corpo »[201]; quindi, diffusamente trattato, quello della *provvidenza* che mostra come l'uomo bestiale ami solo se stesso, mentre, se è collocato nel processo storico, seguita ad amare principalmente se stesso, ma insieme alla salvezza di ordini o complessi di attività che sono sociali (famiglie, città, nazioni, genere umano)[202]. Vico ne deduce allora che deve esserci una superiore giustizia divina, che viene ad essere « un fatto istorico della provvedenza »[203]. Subito appresso viene enunciato ciò che abbiamo chiamato la prova dei ' possibili ' e la loro successiva esclusione, che termina concludendo che regna « in questa Scienza questa spezie di pruove: che tali *dovettero*, *debbono* e *dovranno* andare le cose delle nazioni quali da questa scienza sono ragionate, posti tali ordini dalla provvedenza divina fusse anco che dall'eternità nascessero di tempo in tempo mondi

[200] Ivi, p. 450.
[201] Ivi, p. 464.
[202] Ivi, p. 465.
[203] *Ibid.*

infiniti; lo che è certamente falso di fatto »[204]. Noto, ancora una volta, la ripetizione della formula abituale di negazione dei mondi infiniti, in contrasto colla metafisica del ' platonismo moderno ' certificata dal *De Antiquissima*. La questione più importante è, però, che su questa base delle ' pruove logiche ' (ammissione ed esclusione dei possibili), è data una seconda definizione di ' storia ideal eterna ', che presenta, in primo luogo, la descrizione delle « storie di tutte le nazioni ne' loro sorgimenti, progressi, stati, decadenze e fini »[205] e, in secondo luogo, una narrazione che è rivolta agli stessi agenti storici « in quanto, essendo questo mondo di nazioni stato certamente fatto dagli uomini [...], egli, in quella pruova *dovette*, *deve*, *dovrà*, esso stesso sel faccia; perché, ove avvenga che chi fa le cose esso stesso le narri, ivi non può essere più certa l'istoria. Così questa Scienza procede appunto come la geometria, che, mentre sopra i suoi elementi il costruisce o 'l contempla, essa stessa si faccia il mondo delle grandezze; ma con tanto più di realità quanta più ne hanno gli ordini d'intorno alle faccende degli uomini, che non ne hanno punti, linee, superficie e figure »[206]. C'è da domandarsi la ragione per cui queste entità (linee, punti, superfici) rendano più opaca la conoscenza della realtà di quanto non facciano le istituzioni umane. Bisogna sottolineare poi che la prova del *dovettero*, *devono*, *dovranno* è sottoposta ad una restrizione ancora più forte, che è data, come sappiamo, dal fatto che il ' senso comune ' delle nazioni deve essere « determinato dalla necessaria convenevolezza delle medesime umane cose »[207]. Se si riflette al fatto che Vico ci ha ripetuto più volte che sussiste la *necessità* di fissare metodologicamente la ricerca sul nascimento e lo sviluppo di quell'oggetto che egli indica col nome di ' umanità gentilesca ', non si potrà che concluderne che ogni ' necessità ', nell'ambito storico, è va-

[204] Ivi, p. 467.
[205] *Ibid.*
[206] *Ibid.*
[207] *Ibid.*

lida solo ove siano determinate le sue condizioni. Gli oggetti della ricerca di Vico sono, eliminata quella sugli Sciti, l'Europa occidentale e la storia dei selvaggi intesa come sua anticipazione. Non vi è dubbio che un elemento di necessità si mantenga in tutto ciò (tanto che Vico ci dice che anche una serie di mondi infiniti percorrerebbe la medesima strada), ma il punto decisivo è l'attenuazione della necessità che è espressa nella condizione ipotetica per cui « tali ordini » sono stati posti « dalla provvedenza divina » [208], cioè dall'insieme delle ' nozioni comuni ' conosciute e da conoscere.

Se si accetta l'idea di ' metafisica ' che è stata qui proposta (e che Vico ricava da Herbert di Cherbury), allora questa limitazione può essere, senza scrupolo, laicizzata e viene a significare che l'ordine dei possibili è più esteso di quello della realtà, o, detto altrimenti, essendo quest'ultima ' posta ', la sua necessità è condizionale, cioè quella di una struttura ordinata secondo uniformità. L'apparenza della necessità deriva dal presupposto che gli uomini si trovano ad operare in quello stesso ordine di fatti che la scienza, colla sua delimitazione prodotta dal pensiero e per questo utile, ha trasformato in ' oggetto ' che si forma e si trasforma. Tale tipo di necessità è cosa ben diversa dal fato ed è ciò che Vico chiama ' ordine provvidenziale '. Esso è quel senso comune delle nazioni che, partendo dall'indeterminatezza e spontaneità del nascimento, ha permesso il rilevamento astratto dello sviluppo, nelle sue diverse tappe e nel suo insieme. La struttura che ne risulta può essere considerata una costruzione della mente umana, diretta in senso sociologico, costituita da uniformità, ma aperta a nuovi ' possibili '. Le istituzioni nascono sulla base dell'interesse individuale, ma non sempre resta la frattura tra questo e le varie forme di socializzazione e, sotto questa luce, abbiamo già considerato, nelle repubbliche popolari, la questione del rapporto tra *vero* e *certo*. Questi sono da disporre in una sorta di relazione inversa tale che quanto più si allarga la capacità delle

[208] *Ibid.*

menti umane di attingere il vero, tanto minore diventa la necessità di affidarsi a certezze fondate su autorità politiche o religiose. È ovvio che da questa legge, l'abbozzo di sociologia, che Vico ci offre, debba trarre le sue conseguenze. Per esempio la ' diagnostica ' è di per sé un mezzo per comprendere le limitazioni imposte all'ordine di sviluppo dei fatti ed eventualmente per rimuovere e modificare tale ordine, partendo dalla sopraricordata situazione d'incertezza e di possibilità di scelta, che è il contrario della *auctoritas*. Anche la capacità di evitare la barbarie della riflessione può avvenire nell'ambito di tale situazione, e così pure l'insorgere di una quarta età. Inoltre la diagnostica, pur non eliminando l'opacità dei rapporti sociali, tende a superare, in modo continuamente problematico, la separazione tra certezza e verità. La sua apertura deriva dal fatto che essa deve tener conto di due fattori che sono: 1) l'allargamento della consapevolezza della verità al di là dei confini dell'utilità individuale; 2) il presentarsi di fatti nuovi, del tipo appunto di quelli indicati come quarta età.

In questi punti alti, non essendo più possibile legare, in modo stretto come nel passato, certezza e autorità, diviene praticabile un uso della certezza quasi del tutto separato dal suo riferimento all'*auctoritas*. La questione che appare come decisiva, è se siano reperibili in Vico testi nei quali esperienze sociologiche del tutto differenti da quelle precedentemente disposte nel loro ordine strutturale siano state da lui intraviste e teorizzate. Sono dell'opinione che la categoria dell' ' eroismo ' sia in grado di offrirci un esempio di tal fatta, cioè di un significante, che ha il suo luogo tipico in una fase della storia già ordinata, ma che Vico assume in un significato del tutto diverso rivolto verso il futuro.

Per approfondire il discorso, ci soccorrono due straordinari documenti: il primo di essi è il *De Mente Heroica*, cioè un' ' orazione ' analoga a quelle che, prima del *De Antiquissima*, sono estremamente utili per seguire il processo di fusione, nel pensiero di Vico, tra movimento storico e progresso scientifico. In questo caso però una categoria,

quella dell' 'eroismo', esercita una funzione di dominio su tutto il complesso del discorso. Il punto saliente consiste nel fatto che quello che sembrava un carattere tipico della storia in epoche precedenti, trasformato, diventa una regola d'azione, strettamente compresa nell'ambito della società, in cui Vico agisce. Anche in questo caso un 'significante' mantiene ferma la sua espressione linguistica, ma muta di significato. In epoca moderna è, in primo luogo, eroica la necessità di operare nel pericolo continuo del 'ricorso', avendo tuttavia scoperto gli strumenti 'diagnostici' che possono evitarlo. Favorire l'accumularsi delle ricchezze e insieme mantenere le libertà sono due estremi di cui Vico avverte la possibile conciliazione solo sul piano dell' 'eroismo', cioè impegnandosi a frenare impulsi operativi e fantastici, che potrebbero favorire la catastrofe.

Rivolgendosi in un testo del 1738 al Re Carlo di Borbone [209], Vico aveva così descritto la situazione di Napoli e in particolare della sua marineria: « L'Olanda e la Britannia, come potenti nel mare interno ed esterno, sono celebrate nel nostro tempo. La terra di Napoli però è in grado di produrre i materiali per grandi flotte da costruire e da allestire; il 'popolo' poi genera marinai audacissimi; i porti sono molto accessibili e assai aperti all'uno e l'altro mare [...] e non costituisce motivo di preoccupazione il fatto che sia stato disposto dai costumi che dove vi è un massimo di fertilità naturale, ivi sia un minimo di industriosità, e che la grande ricchezza del regno napoletano renda più pigri gli abitanti. Infatti a ciò già provvede il sapientissimo Carlo, avendo costituito un consiglio di uomini esperti, che propongano leggi sui commerci esterni e soprattutto su quelli marittimi » [210]. Ecco dunque un altro modo, politico e morale insieme, di contrastare il paradosso, che sarà poi sottolineato da F. Galiani, tra ricchezza naturale e operosità umana.

[209] Vico, *Per le nozze del Re Carlo di Borbone con Maria Amalia di Walburg* (1738), in *Scritti Vari e Pagine Sparse*, cit., pp. 181 sgg.
[210] Ivi, p. 189.

Questi temi sono ripresi nel già ricordato *De Mente Heroica*. Questa « *sublimia appetit* », « si diletta di cose divine e per sua natura infinite », quindi non può non dare inizio (*agitare*) a imprese sublimi, non può non tentare (*conari*) cose grandi, non compiere atti egregi » [211]. Dopo aver accennato alle facoltà umane che sono arricchibili, Vico difende la diversità dei metodi d'insegnamento, giustificandola colla varietà delle discipline e molteplicità delle scoperte soprattutto in fisica, in geometria, in metafisica, in etica, in storia, sempre proponendo il modello platonico per cui la mente, volgendosi « *ad ideam optimam* », comprende le forme create, ma insieme intende che vi sono possibilità ancora non realizzate. Per essere utile allo Stato, l'uomo eroico deve apprendere con passione, perché spesso « le facoltà (*facultates*) di cose ottime e massime stanno così nascoste (*abditae*) e assopite (*consopitae*) che, a stento e talvolta neppure così, sono avvertite dai possessori delle facoltà » [212]. Dopo aver ricordato il caso di grandi uomini non dotati da natura di facoltà a loro note e che perciò hanno dovuto 'eroicamente' scoprirle o costruirle, Vico conclude: « Il mondo [...] ringiovanisce ancora. Infatti in non più di settecento anni, di cui quattrocento di barbarie, quante nuove invenzioni vi sono state? Quante nuove arti, scienze sono escogitate? La bussola, la nave solo a vela, il canocchiale, la macchina di Torricelli, la circolazione del sangue, il microscopio, la fistola a gocce degli arabi, le forme arabe dei numeri, i generi informi delle grandezze, la polvere pirica, la macchina da guerra che spara piombo, la cupola delle chiese, i tipi per le stampe, la carta fatta coi cenci, l'orologio » [213], che hanno fatto nascere una nuova arte nautica, sconosciute misure dei tempi, nonché raggiunti grandi progressi nella meccanica, nella fisica, nella

[211] Vico, *De Mente Heroica*, cit., p. 9.
[212] Ivi, p. 16.
[213] Ivi, p. 19.

medicina, nell'anatomia, nella farmacia, nella geometria, nell'architettura, nell'arte libraria. Dal momento che « tanto presto la natura dell'ingegno umano fu fecondata, perché si dovrebbe disperare di altre invenzioni ugualmente importanti? » [214]. Il concetto di *mens heroica* è la cornice filosofica di questa fiducia nel progresso. Nel grande seno della natura, continua Vico, « nel mezzo del grande emporio delle arti sono posti ingenti beni che giovano al genere umano e che giacciono ancora negletti, perché finora la mente eroica non rese l'animo avvertito della loro esistenza » [215]. Il ' mondo giovane ' può però proseguire sulla strada che ha già iniziato a percorrere seguendo « il sublime Galileo che osservò la Venere cornuta » [216] o Cartesio che analizzò il movimento che nasce dalla fionda, o Grozio che scoprì i diritti della pace e della guerra. La mente eroica è ciò che dà senso di attualità alle sparse intuizioni delle prime *Orazioni* e, anche rispetto alla *Scienza Nuova* trasferisce nell'immediato ciò che sembrava solo la delimitazione di un carattere storico del passato. Che l'eroismo sia una categoria storico-linguistica non fa che accrescere la sua modernità in vista della formazione di una mentalità ' borghese ', di tipo particolare, che Vico auspica per la sua terra.

La delineazione filosofica del concetto di ' eroismo ' non sarebbe però completa se non utilizzassimo un altro documento, di pochi anni antecedente. Si tratta dello scritto in morte di Angela Cimmino. Vico stesso ci spiega ciò che di peculiare ha questa orazione: « Noi non dipignemmo Angiola Cimini marchesana della Petrella acciocché la ci immaginassimo, ma la ragionammo acciocché la 'ntendessimo » [217]. Si delinea così una forma di *eroismo* diversa, più intima e privata, anche se strettamente connessa con quella precedente. In questo eroismo privato ha una parte cospicua la religione, quando la giovane donna ventisettenne muore abortendo. Non va dimenticato tuttavia che il quietismo, indicato da Leibniz come una caratteristica del platonismo moderno, ha a che fare con questo, collo spinozismo e col pensiero di P. Poiret. Vico scrive che, di fronte alla ' ultima necessità ', « la filosofia solamente può con la sua riflession pura farleci intendere; ma la religione unicamente è quella che, per un affetto efficace alle cose eterne, il quale ne assordi ogni senso delle mortali, può dare ad effetto le sovrumane e queste simiglianti eroiche azioni » [218]. È quasi una fredda osservazione da scienziato quella che Vico fa qui sulla capacità della religione di renderci sordi agli affetti terreni e la conferma quando dice che la marchesa fu intesa « delirare pie orazioni » e poi « alquanti dì dal letargo [...] la macchina, ben avvezza, non articolava che i santissimi nomi di Gesù e di Maria » [219]. Il carattere eroico della fusione di platonismo e di cristianesimo si rivela, giacché la giovane signora poté giungere al cimento della morte, valendosi delle « massime acquistate con gli studi reverenti e sommessi alla religione, e sopra tutti della platonica metafisica » [220]. La dama aveva raccolto presso di sé e dialogato con Ferdinando D'Ambrogio, Paolo M. Doria, e si era da ultimo compiaciuta « di udir da noi usciti dalla metafisica di Platone i princìpi dell'umanità delle nazioni » [221].

Proprio raccontando ciò, Vico non si perita di presentare in modo positivo (come nel *De Antiquissima*) il tema della infinitezza, dipingendo la dama « infiammata dell'ineffabil piacere di chi la mente pasceva contemplando i princìpi di *tutte* le varie innumerabili diverse forme che adornano questo universo così naturale come civile » [222].

[214] *Ibid.*
[215] *Ibid.*
[216] Ivi, p. 20.
[217] Vico, *In Morte di Donn'Angela Cimmino Marchesa della Petrella. Orazione premessa alla miscellanea poetica dal Vico stesso promossa e curata per l'occasione* (1727), in *Scritti Vari e Pagine Sparse*, cit., p. 178.

[218] Ivi, p. 177.
[219] *Ibid.*
[220] *Ibid.*
[221] Ivi, p. 170.
[222] Ivi, pp. 170-71.

Poi, dopo aver riconosciuto questa innumerabilità, Vico ricorre alla complessa immagine per cui, allontanando le forme dai loro princìpi e dai loro centri comuni, esse « vengono vie più le une dalle altre fra esso loro a distinguersi, e per contrario, ad essi princìpi ritornando, col più e più appressarsi vi si confondono e vi si disperdono » [223]. Vico vuole con ciò rappresentarci un atteggiamento dello spirito, per cui l'animo umano, allontanandosi dalle forme sensibili, può lasciare che esse, per così dire, si disperdano e confondano nel ' senso comune ' delle idee. Si tratta dello stesso movimento che risulta dalla lettera al De Rossi, citata sopra. La Cimmino evidentemente faceva uso di questo procedimento non proprio esclusivamente in senso mistico, se Vico si affretta ad aggiungere che i suoi ' civili intrattenimenti ' potevano unicamente essere assimilati « alle notti attiche degli antichi » [224].

Un motivo di grande interesse, storico-psicologico, è la descrizione del modo come la Cimmino seppe vincere il suo naturale carattere collerico, cioè eroico in senso proprio, legato al suo contesto. In queste pagine viene rappresentato come un temperamento dell'epoca eroica possa cambiare il suo ' naturale ' e adattare l'eroismo ai nuovi tempi usando un forte controllo su se stesso. Uno psicanalista avrebbe ampio campo per trovare in questo testo una forte motivazione per definire, anche su base storica, le forme di dominio sulla spontaneità. D'altro canto se Vico avesse citato P. Poiret, avrebbe potuto indicare la profonda diversità della *tranquillitas* della Cimmino rispetto alle ' trasmissioni mistiche ' della Burignon [225]. Di fatto Vico ci descrive a meraviglia « la collera

[223] Ivi, p. 171.

[224] Ivi, p. 172.

[225] Si ricorderà che Brucker aveva collocato anche P. Poiret tra i platonici moderni. In effetti non sono prive d'interesse le sue esercitazioni sull'io, che egli giudica peccaminose e condanna col nome di ' zelotipia '; per essere se stesso, l'uomo deve sentire la *vis*, il *conatus*, che lo costituiscono, come prodotti da Dio e agenti sul nulla dell'io. La grazia deve giungere all'uomo ridotto

strabocchevole » come « un fuoco urentissimo de' corpi animati » [226]. Con un rovesciamento della sua tematica abituale (perfettamente coerente col senso moderno della parola), egli afferma che « per guarire un'acuta passione di collera, vi abbisogna una virtù più che umana, che, con alta sapienza di sentimento ed altrettanta degnità di parole, i greci poeti dissero ' eroica ' » [227]. Il significante ' eroico ' scopre dunque un suo nuovo significato adatto all'epoca borghese. Vico mostra di sapere che la ' terapeusi ' può sconvolgere il malato, cioè colui che, per temperamento, non si adatta ad altro contesto, « turbando e dall'imo confondendo ogni malnata riflession della mente da cui nasce la razza vile della fraude, dello inganno e della menzogna » [228]. Tracce di questa, che oggi chiameremmo, ' nevrosi ', sono certamente presenti anche negli sforzi di autocontrollo della giovinetta che, pentita dei suoi sfoghi di collera, « piena di gentile pietà, tutta si rammaricava ed attristavasi incolpando se stessa del suo trasporto e amava meglio aver essa pagato il fio della colpa di altrui », che è « un saggio certamente di eroica virtù » [229]. La trasformazione dell'eroismo induce la Cimmino a ces-

a *nihil negativum*, diverso dal *nihil privativum*. Il massimo peccato è il rifiuto che si esprime nel motto: « *nolo a Deo esse limitatus* » (P. Poiret, *Cogitationum rationalium de animo et malo*, Amstelodami MDCLXXVII, p. 264). Il *facere* di Poiret deve dunque passare attraverso il nulla negativo della mente. Polemizzando con Herbert di Cherbury, Poiret definisce tale niente come il ' non-determinato ' *a me, per me, pro me, ad me.* La determinazione, venendo da Dio, produce *acquiscientia, tranquillitas.* In queste posizioni la mente è per Poiret un tramite a Dio; per Vico la *tranquillitas*, in generale, è la platonica unità coll'anima del mondo e, sul piano storico, è la tormentosa costruzione di una nuova forma di eroismo adatta al presente anche se il suo ' nascimento ' è nel passato.

[226] Vico, *In Morte di Donn'Angela*, cit., pp. 160-61. Nell'*Autobiografia* vi è un esempio lampante di analogia sulla base di un'ipotesi medica sull'origine delle febbri suddivise in ardenti e maligne. Vedi Vico, *Opere Filosofiche*, cit., pp. 26-7.

[227] Vico, *In Morte di Donn'Angela*, cit., p. 161.

[228] *Ibid.*

[229] *Ibid.*

sare di valutare la sua bellezza, riconoscendo in ciò « un regno servile e debile il qual certamente in sua ragione caduca e frale non può comandare nel cuore dell'uomo, senza un qualche, comeché lontano, riflesso di una fragil suggezione » [230]. Lo studio delle lettere è un coefficiente essenziale della capacità di questa donna di addomesticare il suo animo collerico, in modo tale che « chiunque non l'avesse innanzi mai conosciuta, se non fosse egli stato sperto filosofo de' caratteri degli umani costumi [...], agli atti riposati e piani a' soavi giri degli occhi sempre sereni, [...] l'arebbe certamente creduta flemmatica anzi che no » [231]. Il dominio su se stessa è dunque ottenuto dalla Cimmino sia ricorrendo all'autocostrizione sia sforzandosi di trasferire l'eroismo nel nuovo clima storico, che sta a significare non più il segno di una malattia psicologica, ma il mutamento di un contesto e la volontà di adattarvisi con quegli spostamenti linguistici e spirituali che i nuovi fattori egemonici rendevano necessari.

Un altro aspetto della ' trasformazione ' è costituito dall'oggetto stesso dei desideri di Donn'Angela. Esso è descritto con grande finezza da Vico: « Questa valorosa donzella in tanta famigliar grazia ed onore regnava, senza invidia alcuna de' suoi, anzi in maniera che tutti i suoi di cotesto suo privato regno gioivano, che è quello insegnamento di vita civile tanto difficile a praticarsi: che uomo, oltrepassando, nonché gli uguali, anche i maggiori, egli non solo sappia schifare la 'nvidia, ma anche conservarsi gli amici » [232]. Di qui l'uso della ' tolleranza ', dell'' agevolezza ', della ' modestia '. Per evitare l'invidia, diviene per lei importante rigettare la gloria e anche questo passaggio è descritto da Vico con un'acutezza degna di Pascal, perché la gloria « proviene unicamente da ciò che rari uomini o con saggi consigli o con valorosi fatti o con nuovi utilissimi ritrovati d'ingegno giovino a' popoli ed alle nazioni e molto più a tutto il genere umano », ma in

[230] Ivi, pp. 161-62.
[231] Ivi, p. 163.
[232] Ivi, pp. 166-67.

molti contesti essa non può « andar libera dall'invidia né qualunque mansuetudine può punto giovar loro di schifarla, siccome l'incoparabile modestia di Socrate, con tutta la di lui studiata ironia, con la quale professò sempre di non sapere e di voler essere addottrinato dagl'ignoranti, poté punto operare che gl'invidiosi della di lui gloria rifinassero di attraversarlo, finché nol videro ingiustamente condennato a prendersi la cicuta » [233].

La Cimmino è dunque un ' carattere ' esemplare dell'eroismo dell'età vichiana che ha faticosamente e dolorosamente trasferito e trasformato il suo ' naturale ', affinché le regole del suo modo di agire, la sua morale, si adattassero a una forma di vita, che, appunto nell'autocontrollo presentato come libertà, stava trovando la sua nuova morale eroica. La volontà di comunicare, di dominare diviene indiretta e in presenza di quel rischio di autodistruzione che Vico chiama ' ricorso '. Scrivono Horkheimer-Adorno che « dominio della natura mediante adattamento è lo schema dell'astuzia di Odisseo. Nella valutazione dei rapporti di forza, chi fa dipendere la sopravvivenza, per così dire, dall'ammissione anticipata della propria sconfitta, e virtualmente dalla morte, è già *in nuce* [...] la stessa corrente dell'interiorizzazione del sacrificio, la rinuncia » [234]. Il tema è vecchio e ha avuto rilievo, in senso tutto positivo in M. Weber. Adorno vi aggiunge il sentimento vichiano della fragilità, togliendogli però ogni relazione coll'eroismo. Per quanto riguarda Vico, perciò il giudizio di Horkheimer-Adorno è solo parzialmente vero. La trasformazione di ciò che fu eroico è certo un adattamento ai tempi della borghesia, un rafforzamento delle sue energie e delle sue insicurezze, che Vico ha saputo rappresentare nella figura di Donn'Angela Cimmino. Pur non sfuggendo al giudizio generale modellato sull'Ulisse-Faust dei rappresentanti della scuola di Francoforte, è teoricamente rilevante il modo come è descritto

[233] Ivi, pp. 167-68.
[234] M. Horkheimer - Th. W. Adorno, *Dialettica dell'Illuminismo*, trad. it., Torino 1966, p. 67.

il passaggio di un elemento formalmente invariante, ma significativamente variabile (l'eroismo), entro una struttura complessa. Non vi si scopre una necessità assoluta, ma una strutturazione e destrutturazione di forme di vita che avviene ora entro un contesto, ma non per sempre e anzi in modo che può prefigurare altri passaggi e trasformazioni, da Vico certo non pienamente avvertiti, ma più liberi e più umani. Questo aspetto scientifico non vien meno col trascorrere degli eventi e Vico ha il merito di avere intravisto non solo la possibilità ma, entro certi limiti, le modalità del trasformarsi delle forme della vita.

Per concludere e per riassumere, è impossibile che lo storico della filosofia non dia una risposta ad alcune questioni fondamentali che il pensiero di Vico pone. In breve esse sono queste: 1) la sua ricerca è incomprensibile, se non si tiene conto della teoria generale che egli propone. Essa ci fornisce una serie di equazioni che, partendo dal diritto delle genti, eguagliato al senso comune e all'uniformità dei costumi, ci porta ad incontrare le leggi di autoconservazione dell'uomo. Queste ultime ci impongono il *facere*, perché la *facilitas* o *facultas* è sì parte dell'essere, ma assume in esso un posto sempre più autonomo, più rilevante, divenendo ingegno, invenzione, sviluppo della verità e della libertà nel tempo. Vico ha tradotto la filosofia platonico-pagana di Herbert di Cherbury e di Galileo in questa tematizzazione dello sviluppo storico che è anche cambiamento, dislocazione delle relazioni interne alla struttura. 2) L'essere si presenta alla mente umana, per lo più, celato (*latens*). Se ' certo ' e ' vero ' si convertono tra loro, quest'operazione di fondazione della scienza ha bisogno di portare allo scoperto quei movimenti della struttura, che, a prima vista, erano indecifrabili. Nel caso in cui abbia luogo tale conversione tra certezza e verità, la rispondenza all'ordine delle cose è un'ulteriore spinta al *facere*. Una ristrutturazione di quell'ordine in forme nuove, che rappresentino il movimento della storia, implica che il « favoloso » debba essere collocato nel posto che gli spetta, a seconda delle spinte reali che si determinano nella struttura. È tale ordinamento, compreso dalle

scienze ma originato dalla prassi, che attribuisce al ' significante ', volta a volta, significati diversi, come accade per le tre parole-chiave: *popolo, regno, libertà* e, come detto sopra, allo ' eroismo '. La scienza linguistica, dopo aver seguito la nascita del simbolo, lo accompagna nel suo trasformarsi e il linguaggio rimedia alla propria stessa povertà mantenendo i ' significanti ' e sviluppando i ' significati '. La tesi fondamentale della linguistica vichiana, come originaria creazione di espressioni monosillabiche che si arricchiscono col canto e poi col discorso articolato, rivela un insieme di potenzialità o facoltà che, come in Hume (tanto rivalutato da N. Chomsky [235]), hanno a che fare coll'autoconservazione dell'uomo. Se dunque dal bisogno di conservare la vita, sprigiona il *facere* che può diventare *verum* non solo come corrispondenza a un ordine già dato, ma nel suo punto più alto come *diagnostica*, cioè come scoperta, capacità d'intervento e di adattamento di sé allo schema di ordine e di questo alle nozioni comuni nuovamente portate in luce, allora le regole topiche, retoriche o dialettiche, prese insieme, costituiscono la condizione di base per far sì che dall'ipotesi e dal ' riferimento ', la scienza faccia sprigionare un rapporto operativo di mutamenti storici. 3) È possibile interpretare le Degnità vichiane come un ' teatro del mondo ', cioè come una raccolta di *loci communes*; ma tale interpretazione non può non essere integrata dall'uso di una struttura complessa in forza della quale ciascuno di questi momenti della ' memoria ', anche quelli di nuova invenzione, si pongono in rapporto cogli altri e danno alla struttura la sua rilevanza. La ' memoria ' del passato, in quanto si ponga a servizio del *facere* ' rischioso ' del presente, non deve dunque diventare sogno di restaurazione di un'unità immediata della mente colla fantasia e colla spontaneità. La creazione o trasformazione delle cose non ha necessariamente fine e, se la condizione dello ' eroismo ' ha

[235] Si veda l'interpretazione del concetto d'istinto e ' facoltà ' operato da N. Chomsky, *Reflections on Language*, Temple Smith-London, pp. 224-26 e il riferimento a Lord Herbert (ivi, p. 252).

avuto la sua epoca di dominanza, essa può ritornare nel mondo giovane della *Mens Heroica*, in una forma che, in ultimo, fa intravedere nuove libertà da costruire, regolare, difendere. Che Vico resti impigliato in un suo utopismo non toglie che la vita seguiti, nei suoi testi migliori, a fluire e che il ricorso « alla memoria » possa perciò esser visto non solo in riferimento al passato, ma anche al futuro. 4) La ' contestualità ' è un concetto-chiave per comprendere i ' significanti ', che sono gli stessi e ci rivelano ' significati ' diversi. Corrispondentemente forme di vita, fornite di senso, stabiliscono relazioni interne fino all'estremo pericolo delle reversibilità, del ritorno, nelle quali, comunque, il tempo ha sempre parte e con esso l'intervento umano, il *facere*, che dà una direzione autoconservativa e liberante al suo trascorrere, se la ricchezza delle facoltà non perde il suo riferimento da un lato a ciò che Vico chiama ' idea ', dall'altro alla ' realtà '.

L'intreccio della dimensione logica e di quella fattuale impone ovviamente il ricorso al concetto di struttura. Certo questo nuovo strumento è costruito su vecchie basi rinnovate (il platonismo che Brucker chiama ' moderno '). È significativo però il fatto che, al tempo di Vico, niente sia stato più sgradito alle istituzioni e al potere (in particolare alla chiesa) di questo ritorno filosofico. Avendo dato la prova di ciò, la drammatizzazione della ' ferinità ' come punto di partenza del riemergere della forza, dei domini delle lingue, delle classi, delle plebi ecc. rinvia a quell'idea di autoconservazione entro cui, in modo più o meno drammatico, si sono storicamente risolte altre difficili prove cui la specie è stata sottoposta. Isolando la nascita dell'umanità gentilesca, Vico ha manipolato, a suo modo, il metodo galileiano dello ' esperimento ideale ', qualcosa di diverso dal sotterfugio, ma anche un modo di trattare la questione profondamente condizionato dai margini di libertà lasciatigli. L'interprete, storico della filosofia e non della scienza, si trova, in rapporto a Vico, di fronte a una scelta tra due visioni entrambe limitate, che sono (come vedremo nelle pagine dedicate alla *Storia della critica*) o ciò che abbiamo definito lo ' esperimento ideale ' della

riformazione dell'umanità dal diluvio oppure l'accettazione di una tradizione a lungo termine, che deve volgersi a ridurre fenomeni, come quelli che Vico chiama ' umanità gentilesca ', a espressione secondaria di fatti primari derivanti dalla rivelazione e trasmessi in vario modo ai diversi popoli. Scegliendo la prima strada è possibile, mantenendo Vico nel suo contesto storico, vedere i geniali abbozzi di scienze dell'uomo che egli propone o ci fa immaginare. In tal modo si esce dalla ristretta alternativa tra un Vico anticipatore e profeta e un Vico tutto calato nel suo tempo. Non si segue infatti la via crociana, quella filosofica, ma quella del rapporto tra filosofia e scienza della storia e dell'uomo, violando i divieti che a ciò sono stati posti da quegli interpreti che, rifiutando la sua ' genialità ', hanno solo visto o il pericolo di contaminare la formazione geologica o biologica dell'uomo o, dal lato opposto, quello di avvicinare troppo Vico a Marx.

CRONOLOGIA DELLA VITA E DELLE OPERE

1668 Il 23 giugno nacque Giambattista Vico da poveri onesti genitori, il padre Antonio, modestissimo libraio, la madre Candida Masullo. (Vico, nella sua *Autobiografia*, dà come data della sua nascita il 1670.)

1675 Poiché molto vivace, a sette anni, cadde da una scala, mentre aiutava il padre a prendere un libro da uno scaffale nella piccola libreria di questi. Riportò un forte ematoma e ferite tali che si temette anche per la sua intelligenza. Vico attribuisce a questo fatto il cambiamento del suo carattere da allegro a malinconico.

1678 Dopo una convalescenza di tre anni, frequentò la scuola di grammatica e si dedicò con ardore allo studio (la madre lo trovò spesso a vegliare per intere notti). Vico ricorda i propri straordinari progressi, soprattutto come 'maestro di se stesso'.

1679 Entrò nella scuola dei Padri Gesuiti. Tra i suoi maestri fu Antonio Del Balzo, filosofo nominale (1650-1725). Dopo la caduta fu soggetto a frequenti profonde crisi, definite dai medici di origine nervosa. La sua salute fu sempre molto fragile (a sedici anni corse il rischio di morire di tisi).

1681-82 Ebbe una brutta ricaduta delle sue crisi, forse la più lunga, durata circa un anno e mezzo e fu costretto a restare lontano dagli studi.

1683 Verso la metà dell'anno intervenne a una seduta solenne in un'accademia (forse quella degli Infuriati). Tornò al Collegio Massimo dei Gesuiti e si dedicò allo studio della filosofia sotto il P. Giuseppe Ricci da Lecce (1650-1713), gesuita 'scotista di setta, ma zenonista nel fondo', cioè più realista del Balzo.

1684 Nel gennaio abbandonò il collegio dei Gesuiti. Tornò nella libreria paterna e si dedicò alla lettura delle *Disputationes Metaphysicae* di Francesco Suarez (1548-1617), il cui studio conclude nel 1685.

1684-85 Si dedicò alla poesia e scrisse, forse nel 1686, una canzione dedicata alla 'rosa'. Di tali esercitazioni poetiche

non abbiamo tracce. Di questo periodo sono i suoi studi sul diritto romano e canonico ai quali si dedicò con grande passione tanto che il padre, giunto Vico all'età di 16 anni, accondiscese, date le sue insistenze, a fargli proseguire tali studi. Docente privato del Vico fu Francesco Verde da Sant'Antimo (1631-1706). Vico però reagì a uno studio che esercitava solo la memoria, ma non l'intelletto. Dopo due mesi di lezioni di Verde (estate o autunno 1684) si mise a studiare le *Institutiones iuris civilis* di Ermanno Vulteio, avendone udito l'elogio da Felice Acquadia da Campagna (1635-95), professore all'università, e vi dedicò quasi un anno (all'incirca il 1685).

1686 Presentato da Carlo Antonio De Rosa, marchese di Villarosa (1638-1712) entrò nello studio legale di Fabrizio del Vecchio, « avvocato onestissimo che poi vecchio morì dentro una somma povertà ». Nel giugno discusse la sua prima causa (forse l'unica) per difendere il padre, chiamato in giudizio da un altro libraio, Bartolomeo Moreschi, noto disonesto, e riuscì a riportare la vittoria con grande applauso anche da parte dell'avvocato avversario. Geromino Rocca da Catanzaro (1623-91) apprezzò il giovane Vico e lo indusse ad accettare il posto di precettore presso suo fratello Domenico, rimasto vedovo e padre di quattro figli, che risiedeva per la maggior parte dell'anno nel castello di Vatolla, nel Cilento. Vico accettò, anche per ragioni economiche, l'incarico di precettore dei figli del Marchese Domenico Rocca e soggiornò fino al 1695 prevalentemente a Vatolla. In questo periodo si dedicò agli studi su Platone e i platonici.

1689 S'iscrisse all'Università e conseguì la laurea nel 1693 o nel 1694 forse a Salerno e non a Napoli. Durante questo periodo conobbe Giuseppe Valletta, e diversi seguaci del gruppo che era chiamato degli 'ateisti'.

1687-95 Furono anni di perfezionamento in filosofia.

1692 G. Valletta lo fece aggregare all'Accademia degli Uniti.

1693 Per esortazione del Valletta pubblicò *Gli affetti di un disperato*, opera poetica che mostra chiaramente l'influenza su Vico del poeta latino Tito Lucrezio Caro, scrisse quindi la *Canzone in morte di Antonio Carafa* e altri componimenti.

1695 In autunno tornò a Napoli, ove frequentò il salotto di Niccolò Caravita, esponente dell'ambiente anticurialistico.

1696 Pubblicò l'orazione *Pel ritorno in Ispagna di Don Francesco Benavides Conte di Santisteban del Puerto Viceré di Napoli.*

1697 Pubblicò: *In funere excellentissimae Catharinae Aragoniae Segorbiensis ducis* ecc. *Oratio a Johanne Baptista a Vico cive neapolitano habita*, Neapoli sexto kal. maij anno MDCXCVII. Il 9 dicembre morì Giuseppe Toma, titolare della cattedra di Rettorica all'Università di Napoli.

1698 24 novembre: Vico recitò davanti alla commissione la sua lezione di prova per ottenere la cattedra di Eloquenza nell'Università di Napoli.

1699 3 gennaio: gli venne comunicato ufficialmente di essere stato nominato professore di Eloquenza nella suddetta Università.

1699 18 ottobre: pronunziò in occasione dell'inaugurazione dell'anno accademico la prima delle così dette *Orazioni Inaugurali*: *Suam ipsius cognitionem ad omnem doctrinarum orbem brevi absolvendum maximo cuique esse incitamento.* 2 dicembre sposò Teresa Caterina Destito da cui ebbe otto figli.

1700 18 ottobre pronunziò la seconda orazione per l'inizio del nuovo anno accademico: *Hostem hosti infensiorem infestioremque quam stultum sibi esse neminem.*

1701 18 ottobre: tenne la terza orazione per l'inaugurazione dell'anno all'Università: *A literaria societate omnem malam fraudem abesse oportere, si nos vera non simulata, solida non vana eruditione ornatos esse studeamus*

1703 Compose il *De parthenopea coniuratione IX kal. Octobris MDCCI a Johanne Baptista a Vico regio eloquentiae professore, conscripta*, restato inedito e pubblicato per la prima volta da G. Ferrari nel V volume delle *Opere* (1837).

1704 18 ottobre: tenne all'inizio dell'anno accademico la quarta orazione: *Si quis ex literarum studiis maximas utilitates easque semper cum honestate coniunctas percipere velit, is reipublcae seu communi civium bono erudiatur.*

1705 18 ottobre: pronunziò la quinta orazione all'inaugurazione dell'anno accademico: *Res Publicas tum maxime belli gloria inclytas et rerum imperio potentes, quum maxime literis floruerunt.*

1707 18 ottobre: pronunziò la sesta orazione inaugurale per l'inizio dell'anno accademico: *Corruptae hominum naturae cognitio ad universum ingenuarum artium scientiarumque orbem absolvendum invitat, ac rectum, facilem ac perpetuum in iis addiscendis ordinem exponit.* Il giorno scelto dal Vico per pronunziare le sue *Orazioni* inaugurali, come abbiamo veduto, è stato sempre il 18 ottobre. Le indicazioni degli anni date dal Vico probabilmente non sono esatte, forse la terza orazione fu pronunciata nel 1702, la quarta nel 1703 e la quinta nel 1706. Le orazioni restarono inedite fino al 1869 quando furono date alle stampe in « Cinque orazioni *inedite* di Giovambattista Vico, pubblicate da un codice manoscritto della Biblioteca Nazionale di Napoli a cura del bibliotecario Antonio Galasso », Napoli Morano 1869. La seconda orazione era già stata pubblicata nel 1823 negli *Opuscoli* del Villarosa.

1709 Stese la redazione definitiva e pubblicò il *De nostri temporis studiorum ratione*, dissertatio a Joh. Baptista a Vico neapolitano in Regia Regni Neapolitani Academia xv. kal. nov. anno MDCCIX ad literarum studiosam iuventutem solemniter habitam, deinde aucta, « Neapoli, F. Mosca anno MDCCIX ». Di questo anno o del precedente è pure il rifacimento delle sei orazioni; comincia il *Liber Physicus*, ora perduto, la cui stesura continuerà ancora l'anno successivo. Di tale libro possediamo ampi stralci e riassunti compresi nella *Autobiografia* (1725).

1710 Compose e pubblicò in un volumetto in dodicesimo di 132 pagine il *De antiquissima italorum sapientia ex linguae latinae originibus eruenda*, libri tres Johannis Baptistae a Vico neapolitani, regii eloquentiae professoris, *Liber primus sive metaphysicus*, ad nobilissimum virum Paullum Matthiam Doriam, praestantissimum virum scriptus, Neapoli, F. Mosca 1710. Il libro si presenta come una lettera aperta al Doria. I libri II e III non furono mai pubblicati.

1711 Stese la redazione originaria delle *Institutiones Oratoriae.* pubblicò *Risposta del sig. Giambattista Vico* nella quale si sciogliono tre opposizioni fatte da dotto signore contro il primo libro *De antiquissima italorum sapientia*, ovvero *Metafisica degli antichissimi Italiani tratta da' latini parlari*, Napoli, F. Mosca 1711, pp. 48.
Pubblicò *Risposta del sig. Giambattista Vico* nella quale si del Tomo VIII del ' Giornale de' letterati d'Italia ' », Napoli, F. Mosca 1712, pp. 93.

1713 Iniziò la composizione del *De rebus gestis Antonii Caraphaei.*

1716 Pubblicò « *Joh. Baptistae Vici. De rebus gestis Antonj Caraphaei, Libri Quator Excellentissimo Domino Hadriano Caraphaeo* », excudebat Neapoli Felix Musca, anno MDCCXVI. Iniziò un commento, poi interrotto al *De iure belli et pacis* di Ugo Grozio che diventa il suo quarto autore dopo Platone, Bacone e Tacito.

1720 Nel mese di luglio pubblicò un breve saggio, oggi chiamato *Synopsi del ' Diritto universale '*, ma che nell'edizione originale non recava alcuna intitolazione e indicazione bibliografica. Nel settembre Vico pubblicò, come promesso nella *Synopsi*, « Joh. Baptistae Vici, *De uno universi iuris principio et fine uno* Liber unus, ad amplissimum virum Franciscum Venturam, a regis consiliis et criminum quaestorem alterum ». Excudebat Neapoli Felix Musca MDCCXX.

1721 Compose la *Giunone in danza.* Sviluppando il *De Uno* pubblicò « Joh. Baptistae Vici, Liber alter, qui est *De constantia iurisprudentis* ad amplissimum virum Franciscum Venturam, a regis consiliis et criminum quaestorem alterum ». Excudebat Neapoli Felix Musca anno MDCCXXI.

È diviso in due parti *De constantia philosophiae* e *De constantia philologiae.* Vico aveva incontrato all'Università il 18 ottobre 1719 F. Ventura che aveva apprezzato una sua prolusione e lo aveva invitato a farne un lavoro di ampio respiro.

1722 Il 13 agosto pubblicò « Joh. Baptistae Vici *Notae in duos libros, alterum ' De uno universi iuris principio '* ecc., excellentissimo domino Joh. Baptistae Philomarino [...] dicatae ». Neapoli Felix Musca excudebat MDCCXXII. Giambattista Filomarino era un giovane e ricco signore che aveva consigliato al Vico la pubblicazione addossandosi le spese di stampa. L'8 settembre ricevette una lettera di elogio da Giovanni Clerico (Giovanni Le Clerc) a cui fece seguito una lunga recensione del *De Uno* e del *De Constantia* in *Bibliothèque ancienne et moderne pour servir de suite aux « Bibliothèques universelles » et « Choisie »* Tomo VIII MDCCXXII partie seconde, Amsterdam, pp. 433-43.

1723 Vico partecipò al concorso per la cattedra di Diritto romano all'Università di Napoli, ma, dopo aver pronunciato la lezione, si ritirò su consiglio dell'amico Domenico Caravita. Vico stesso racconta che la sua lezione « riuscì fuori della loro aspettazione » e che interpretò « le parole della legge una per una partitamente ». Vico rimase profondamente amareggiato da questo forzato ritiro e trovò conforto nella lettura della elogiativa recensione, sopraricordata, del Le Clerc.
(giugno) fino al 1725 (giugno). Lavorò intorno a un'opera probabilmente intitolata *Scienza nuova d'intorno ai principj dell'umanità.* Nell'*Autobiografia* ricorda che nel primo di questi libri « andava a ritrovare *i princìpi del diritto naturale delle genti dentro quegli dell'umanità delle nazioni* [...]; nel secondo egli spiegava *la generazione de' costumi umani con una certa cronologia raggionata di tempi oscuri e favolosi de' greci* ». L'opera era già stesa e rivista, tuttavia non fu pubblicata sia per ragioni pratiche sia per la maniera negativa di dimostrare. In altre parole Vico attaccava le «inverosimiglianze, sconcezze e impossibilità » di ciò che era stato detto dai grandi eruditi cinque-seicenteschi. Per questo gli studiosi designano questa opera col nome di *Scienza Nuova in forma negativa.*

1725 Nel settembre Vico consegnò un nuovo manoscritto all'editore Mosca. Ne uscì un volumetto col titolo: *Principj di una scienza nuova d'intorno alla natura delle nazioni per la quale si rituovano i principj di altro sistema del diritto naturale delle genti.* « All'emenentiss. Principe Lorenzo Corsini amplissimo cardinale dedicati ». Napoli F. Mosca MDCCXXV ». L'opera uscì nonostante che il Corsini non ne avesse pagato le spese. Un esemplare fu inviato, fra l'al-

tro, ad Antonio Conti a Venezia; altri cinque furono mandati a Livorno a Giuseppe Athias perché li facesse recapitare a Giuseppe Averani (Pisa), ad Anton Maria Salvini (Firenze), a Giovanni Le Clerc (Amsterdam) e a Isacco Newton (Londra). Un'altra copia fu inviata a Lipsia a Giovan Burcardo Mencken. Già alcuni di questi esemplari e poi in seguito altri sono largamente postillati da Vico. Nel novembre-dicembre scrisse l'*Autobiografia.* Il 26 dicembre inviò una « Lettera » a Gherardo Degli Angioli sopra l' ' indole della vera poesia ' con osservazioni su Dante.

1727 Vico scrisse l'orazione *In morte di Donn'Angela Cimmino, marchesa della Petrella,* che è premessa alla Miscellanea *Ultimi onori di letterati amici in morte di Angela Cimmini Marchesana della Petrella* in Napoli, Felice Mosca MDCCXXVII.

1728 15 gennaio: fu proposta a Vico una ristampa della *Scienza Nuova Prima* da parte di P. Carlo Lodoli e dall'abate Antonio Conti. Vico si sentì stimolato a scrivere note e commenti a quest'opera. Nell'aprile fu edita la *Vita di Giambattista Vico scritta da se medesimo* in *Raccolta di Opuscoli scientifici e filologici* di Angelo Calogerà, Tomo I, Venezia 1728, pp. 141-251. L'*Aggiunta* fatta dal Vico alla sua *Autobiografia* nel 1731 contiene le peripezie delle *Annotazioni* prime e seconde, scritte mentre ancora sperava che uscisse l'edizione emendata della *Scienza Nuova Seconda.*

1729 Poiché negli *Acta eruditorum lipsiensia* del 1727 era apparsa una recensione non favorevole della *Scienza Nuova Prima,* Vico rispose con un opuscolo intitolato « J. Baptistae Vici *Notae in ' Acta eruditorum ' lipsiensia mensis augusti a. MDCCXXVII, ubi inter ' nova literaria ' unum extat de ejus libro, cui titulus: ' Principj di una scienza nuova d'intorno alla natura delle nazioni '* », Neapoli F. Mosca, MDCCXXIX. Nel settembre (aveva già iniziato il lavoro dal marzo del 1728) si dedicò ad ampliare la *Scienza Nuova Prima* che giunse a 414 pagine. Nel dicembre fino alla Pasqua del 1730 continuò a ristrutturare e a fare aggiunte al suo capolavoro.

1730 (agosto-settembre) Era stampata più della metà della *Scienza Nuova Seconda.* L'intero testo e le annotazioni si aggiravano sulle mille pagine. A dicembre fu resa pubblica l'intestazione della nuova edizione che fu pubblicata non più a Venezia, ma a Napoli: « *Cinque libri* di Giambattista Vico *de' principj d'una Scienza nuova d'intorno alla comune natura delle nazioni,* in questa seconda impressione con più propia maniera condotti e accresciuti. Alla Santità di Clemente XII dedicati. Napoli, a spese di Felice Mosca MDCCXXX ».

1731 Riprese a postillare la sua opera nuovamente pubblicata.

In un codice di 190 pagine sono raccolte « *correzioni, miglioramenti e aggiunte terze* ». Queste correzioni hanno la caratteristica di distaccarsi dalla *Scienza Nuova Prima* come dalla precedente edizione in forma negativa.

1732 Pubblicò « Joh. Baptista Vico *De Mente eroica.* Dissertatio habita in regia Academia Neapolitana 13 kal. novembris, a. MDCCXXXII », Neapoli anno MDCCXXXII, Iohannes Franciscus Pacius regiae universitatis studiorum typographus.

1735 Vico fu nominato Istoriografo regio.

1738 Scrisse la orazione per le nozze del re Carlo di Borbone con Maria Amalia di Valburgo, premessa alla miscellanea *In Regis Caroli Borbonj et Amaliae Saxonicae nuptiis regiae neapolitanae Academiae obsequentis officium,* Neapoli Felix Carolus Musca MDCCXXXVIII.

1742 Lasciò l'insegnamento universitario.

1743 Terminò la sua opera, che aveva cominciato a riscrivere da cima a fondo nel 1736, cioè riscrisse tutta la *Scienza Nuova* senza più aggiungere annotazioni. Questa redazione definitiva venne posta in commercio postuma il 2 luglio 1744 col seguente titolo: « *Principj di Scienza nuova* di Giambattista Vico *d'intorno alla comune natura delle nazioni,* in questa terza impressione dal medesimo autore in un gran numero di luoghi corretta, schiarita e notabilmente accresciuta », Napoli stamperia Muziana MDCCXLIV. L'opera consta di due volumi con numerazione continua da 1 a 528.

1744 23 gennaio: Vico morì a Napoli. Durante tutta la sua vita aveva dovuto sempre lottare con la miseria, di cui soffrì ancor di più negli ultimi anni. Ebbe anche preoccupazioni e dispiaceri familiari: un suo figlio fu condannato alla prigione. Fisicamente continuò ad avere quelle crisi depressive di cui aveva sofferto fin dai primi anni, cambiando, come abbiamo detto, il suo carattere. Il marchese di Villarosa testimonia che negli ultimi tempi « passava le intere giornate tranquillo non solo ma taciturno ed a stento si nudriva di scarse e leggere vivande ».

STORIA DELLA CRITICA

1. *Il senso di una polemica.*

In queste prime pagine di una storia della critica, necessariamente abbreviata, penso di poter motivare la restrizione temporale al diluvio noaico, cioè l'esperimento ideale del ' nascimento ' e della ' crescita dell'umanità gentilesca '. Intendo nel contempo mostrare come coloro che tengono ferma la continuità della tradizione si leghino a un fattore estremamente vago, di cui non è possibile intendere l'origine, seguire l'evoluzione e avvertire le rotture. In questo senso la *traditio* è l'opposto della scienza.

Pur intendendo mantenermi, in questa prima parte della storia della ' fortuna ', su tale terreno, non posso non accennare ai vari ' timori ' che l'opera di Vico suscitò in ambienti più vasti. A. Conti, che corrisponde col Marchese Larochefoucauld-Liancourt, aveva inviato a quest'ultimo un ampio riassunto delle teorie di Vico e quello gli risponde: « M'avete fatto un gran piacere d'inviarmi l'analisi del Sign. Vico. Io trovo molto ragionevole queste idee sulle tre età che si sono assolutamente rinnovate tante volte e si rinnoveranno ancora tante altre » (*Lettera manoscritta*, Bibl. Comun. Forlì. Fondo Piancastelli). In un'altra lettera, dopo aver così evidentemente interpretato le tre età in una successione continua, il Duca pone Vico tra quei liberi pensatori che sono costretti « a imbrogliare le idee » per avere il permesso di « lavorare in buona fede », per non « aver niente da temere dagli inquisitori » (*ibid.* e N. Badaloni, *Antonio Conti. Un abate libero pensatore*

tra Newton e Voltaire, Milano 1968). In questa prospettiva è perfettamente naturale che A. Conti suggerisse alla Contessa di Caylus di indicare al P. Souciet (avversario di Newton sulle questioni di cronologia e sostenitore della ' sterminata antichità ') di procurarsi tutte le opere del Vico. Un secondo spiraglio meno documentato è dato dall'ipotesi di A. Verri che a Venezia Rousseau avesse scoperto, anche per influenza vichiana che « tutto dipendeva radicalmente dalla politica e che, comunque si facesse, nessun popolo sarebbe mai stato diverso da quello che la natura del suo governo gli impone di essere » (J.-J. Rousseau, *Confessioni*, a cura di R. Guiducci, Milano 1978, vol. II, p. 436; A. Verri, *Giovambattista Vico nella cultura contemporanea*, Lecce 1979, pp. 139-68). Il secondo documento fondamentale dell'influenza vichiana sulla Francia è però dato dalla lettera di F. Galiani a B. Tanucci del 22 dicembre 1766 in cui è detto che l'idea de ' L'Antiquité devoilée ' di N. A. Boulanger era stata da questi « rubata a Giambattista Vico » senza citarlo. « Però ci sono molti che sanno qui il plagio e mi domandano la *Scienza Nuova* del Vico, libro fatto all'oscuro da un uomo che avea gran lumi » (*Opere di Ferdinando Galiani*, a cura di F. Diaz e di L. Guerci, Milano-Napoli, *Illuministi Italiani*, tomo VI, 1975, p. 928). Per le restanti influenze, sempre suscitatrici di timore del Vico sulla cultura francese rinvio a ciò che ne dice B. Croce (B. Croce, *Bibliografia Vichiana*, cit. vol. I, pp. 279 sgg.), come pure per i rapporti coll'illuminismo italiano, col culto di G. Filangeri per il Nostro, testimoniato a Goethe e, nel contempo per il permanere, per esempio in Genovesi, del frequente significativo abbinamento delle teorie di Vico con quelle di La Mettrie (A. Genovesi, *Diceosina ossia Filosofia del giusto e dell'onesto*, Milano 1835).

Ritornando al problema della *traditio*, prenderò le mosse da un modesto ma tenace studioso di poco posteriore a Vico. Si tratta di Carlo Innocente Ansaldi, il cui interesse fondamentale è appunto la difesa della tradizione: « Come infatti i Giudei ricevettero il dogma del secolo futuro non dai barbari o dai Greci, ma

dai propri padri, così i Greci e i Romani e le altre genti non lo ricevettero dagli Ebrei, ma dai propri avi e bisavoli e derivarono dai fondatori delle loro genti questi princìpi e fondamenti della vita » (*Casti Innocentis Ansaldi Ordinis Praedicatorum - De futuro saeculo ab Ebreis ante captivitatem cognito adversus Joannis Clerici cogitata commentarius*, Mediolani MDCCXLVIII, p. 116). Sembrerebbe una tesi assai aperta e liberale, se non fosse implicita in essa la distinzione tra la vera tradizione e la sua corruzione. Infatti anche quei popoli che hanno una propria tradizione da difendere debbono, in ultimo, riconoscere la sua origine dalla rivelazione. Ansaldi afferma che l'idolatria è nata da qualche falsa spiegazione dell'autentica dottrina (ivi, p. 34). Quest'ultima, tramandandosi, ha dato origine a un diritto naturale che pochi hanno saputo capire e tra questi è J. Selden (*Casti Innocentis Ansaldi O.P. De principiorum legis naturalis traditione ad Carolum Polinum S. Martini Abbatem*, Libri III, Mediolani MDCCXLII, p. 4). Ansaldi polemizza contro l'atomismo, lo spinozismo e il platonismo. Il significato di quest'ultimo è un tentativo d'identificazione dell'uomo colla mente somma di Dio. Ciò crea una continuità spirituale sostitutiva della *traditio*, sicché l'uomo « sese deum esse credat » (ivi, p. 28). Inoltre al platonismo viene attribuita la paternità della teoria dell'eternità della materia, anche se non del mondo esistente (ivi, p. 52). Gli autori verso cui Ansaldi è in generale tollerante sono Lafitau, Stellini, Pluche e, parzialmente, Le Clerc, da cui lo divide il fatto che questi non attribuisce agli ebrei l'acquisizione dell'idea dell'immortalità. Come in Stellini, forte è in lui il rilievo dato alla possibile evoluzione delle facoltà umane. Il progresso si riconosce appunto dall'evoluzione di queste ultime e « le genti furono portate dal rude [...] e duro vitto, da cui è nutrita la forza, fino a quel modo di vita in cui la ferocia e l'astuzia entrano in conflitto tra loro », e le cose sono procedute tanto innanzi che chi si appoggia alla fortezza e alla prudenza « fu reso capace di tutelare le cose prodotte e di ordinare le turbolenti » (ivi, p. 318).

Accettando la teoria vichiana dell'evoluzione (cioè per

esprimersi immaginosamente, il ' riformismo ' di Vico), Ansaldi la separa da quella dei *veteres* e dei platonici accusandola di sostanziale ateismo, in seguito al taglio effettuato rispetto alla tradizione. Non a caso l'Ansaldi si trova perfettamente d'accordo coll'interpretazione che Lafitau dà degli Americani. Questi aveva sostenuto di aver trovato fra di loro non solo riti religiosi, ma anche « vecchie forme semplicissime di sacrifici e di altari e templi, boschi, adatti ai costumi dei patriarchi e anche croci », cioè nella sostanza le stesse cose « che è certo che Dio sapientissimo insegnò ad Adamo » (ivi, p. 334). Tutta una serie di espressioni (*uomini eslegi, barbari, concubiti vaganti, stato ferino, pudore, feccia di Romolo*) e molte altre fanno pensare a una utilizzazione di testi vichiani da parte di Ansaldi. Ma, se le locuzioni sono le stesse, l'aspetto evolutivo predomina nettamente su quello strutturale. È rifiutato cioè quel caratteristico incontro di teoria del ' nascimento ' nella sua articolazione con quella dell' ' oggetto ' che costituisce il nucleo del pensiero di Vico. Inoltre è evidente la sottodeterminazione del *continuum* intellettuale, che in Vico è rappresentato dal platonismo, come filosofia suscitatrice e conservatrice della vita. Proprio riferendosi a Vico, Ansaldi attacca coloro per i quali « l'idea della vita è riposta in Dio » (ivi, p. 194) e respinge decisamente la teoria di alcuni (in realtà di Vico), i quali « dissero che sono immateriali le idee degli uomini, perché non è contenuto niente nell'idea dell'anima di ciò che è concepito in quella del corpo. Ma che cosa è, io dico, questa idea dell'anima, che non può essere concepita se non alla pari delle cose materiali, finché siamo legati al corpo. Pertanto del tutto a torto, in una lettera a Tommaso De Rossi, Vico ha detto che Cartesio e Malebranche erano rei di un metodo viziato e di favoreggiamento al corpo, l'uno perché cercò di spiegarsi, in quelle *Meditazioni Metafisiche*, l'essenza delle cose immateriali con paragoni presi fuori della mente, l'altro perché ha insegnato che le forze e le affezioni della mente non si possono definire se non con paragoni fatti in relazione ai corpi; all'opposto è proprio della mente, quando indaga la natura

'ella cosa di cui si tratta, desumere le similitudini dalla cosa e dalla sua memoria (*e penu*); io dico che senza nessuna ragione, Vico fa codeste opposizioni; infatti quel *tesoro di idee*, che la mente umana si dice possieda delle cose immateriali [...] dovrebbe essere dimostrato » (ivi, p. 196). La sola tradizione divina, continua l'Ansaldi, « è filosofia che durerà in eterno, sola costante e solida, perché come è necessaria a istituire, così è necessaria a mantenere la società naturale del genere umano » (ivi, p. 139).

Dunque un sostenitore della *traditio* (nella forma sopra chiarita), contemporaneo di Vico, lo critica come platonico, seguace di una filosofia a tendenza quietistica. In un altro suo saggio l'Ansaldi prende spunto dalla tesi di Maupertuis secondo il quale l'uomo, nel corso della vita, è sopraffatto da un numero maggiore di dolori che di piaceri e per questo può essere consolato da una filosofia modellata su quella cristiana. Polemizzando con F. M. Zanotti per il quale, se la *felicitas*, più o meno grande, è cosa di questo mondo, l'uomo non cercherà più il bene se non accompagnato ' *iucunditatis sensu* ' (*Casti Innocentis Ansaldi O.P. Vindiciae Maupertuisianae ab animadversionibus viri clarissimi Francisci Mariae Zanotti*, Venetiis MDCCLIV), Ansaldi riprende la sua battaglia contro la relativizzazione della *traditio*. Questa si chiarisce come quella dei patriarchi e soprattutto di Adamo. L'errore del secolo passato è stato di avere concentrato la discussione sulla derivazione dalla tradizione mosaica, per cui Spencer e Marsham hanno potuto sostenere che gli Ebrei avevano ricevuto molto dagli egizi. L'ateismo si è concentrato nella filosofia, in modo particolare, atomistica, il cui motto è: « *Iuppiter est quodcumque vides, quodcumque movetur* » (ivi, p. 42) e in quella platonica, il cui motto è: « *Aspice hoc sublime candens quem invocant omnes Iovem* » (ivi, p. 44). Caratterizzando quest'ultima filosofia, l'Ansaldi usa, pressappoco, le stesse espressioni critiche rivolte alla lettera del Vico a De Rossi, aggiungendo che dalla disciplina platonica « fanatici lymphatique prodiere » (ivi, p. 58). Egli tiene a fare rimarcare il suo pieno accordo « cum doctissimo Stellino » (ivi, p. 57),

non tralasciando di richiamare l'interpretazione con cui il Gundling aveva fatto di Platone uno spinoziano. La conclusione è in aperta polemica collo Zanotti e sostiene la necessità di integrare la tesi di Maupertuis con una ferma '*spes futurae vitae*' (ivi, p. 186).

Il centro del pensiero dell'Ansaldi è comunque la *traditio*. Essa appare anche in questo testo in contrasto con Le Clerc e colla *fictio* di Dio, attribuita al diritto di natura di Grozio. Sulla stessa linea è anche Bonaventura Luchi, il già ricordato amico dell'Ansaldi e autore di un *Spinozismi Syntagma* (Patavii MDCCXXXVIII), in cui sono successivamente attaccati Spinoza, gli Eleati, i Megarici, gli Stoici, i Pitagorici e i Platonici. Lo spinozismo è interpretato come una sintesi di giudaismo e cartesianismo che abolisce i miracoli, bandisce la religione e fa « naturam esse deum » (ivi, p. 27). Solo l'immaginazione ci fa apparire la materia come molteplice. Perciò tutte le forme sono *fabulae, rerum imagines, ludificamenta oculorum* (ivi, p. 37), e tuttavia la materia in sé pensa. Rispetto a questa interpretazione spinoziana, sembrerebbe del tutto innocuo un opuscoletto che ha a proprio centro il problema dell'origine dei sacrifici (*De Traiectione maris Idumaei. De sacrificiorum origine et ritu. Dissertationes duae habitae in Gymnasio Patavino a F. Bonaventura Luchi Brixiensi*, Patavii MDCCLVII) e che vuol essere un commento dei primi capitoli del 'Levitico'. Viene rifiutata la tesi di Spencer, Grozio e Le Clerc che i sacrifici rituali abbiano una genesi del tutto umana e che solo più tardi siano stati regolati da prescrizioni scritturali. La soluzione del Luchi è invece strettamente connessa alla *traditio*, giacché, fin dal tempo di Adamo, di Abele e poi di Noé e di Abramo, il costume sacrificale « non fu sostenuto da alcuna disciplina, ma inventato dall'anima conscia del suo dovere [...] », (ivi, p. 61). Attraverso i secoli e i millenni permane infatti negli animi degli uomini una « *persuasio Numinis* », contenuta dalla natura e dall'ambito dei cieli, che ci permette di cogliere l'unità dell'origine della sapienza e della religione. Vico è combattuto perché contrario all'identificazione tra tradizione religiosa e sapienza.

Scrive Luchi che Giambattista Vico seguì « un altro modo e metodo interiore, intorno a codesta cosa, nell'opera italiana intorno ai princìpi di una scienza nuova. Egli stabilì infatti che, per paura del fuoco, espresso dal conflitto delle nubi e del fulmine che ne derivava, nacque nelle menti umane e si rafforzò l'opinione degli dèi; il desiderio di procurarsi gli auspici fece poi trovare il rito dei sacrifici. Gli uomini postdiluviani infatti, secondo l'opinione di Vico, debbono distinguersi in due classi, la prima delle quali è fatta dai giganti celebrati dai poeti, famosi sia per la grandezza dei corpi, sia per la crudeltà dei costumi; l'altra è costituita da uomini di forma e bellezza composte secondo umanità, tuttavia rudi e agresti e ignari di ogni filosofia e religione. Essi adunque, abitando le selve poste sopra i gioghi degli altissimi monti colpiti dal terribile fragore del cielo e dal precipitare del fulmine, credettero la natura del cielo simile all'umana, chiamarono Giove quella prima manifestazione e gli attribuirono onori divini. Insieme all'opinione, si divulgò quindi tra gli altri uomini la superstizione che [...] obbligò vittime umane ad avvicinarsi ad are improvvisate [...] ». Nasce « così la ferocia dell'uomo che, per introdurre nelle menti umane i misteri della nuova sapienza, rimosse la cognizione del vero Dio e la presunzione della divinità e spogliò della sua umanità tutto il genere umano » (ivi, p. LXII). Contemporaneamente, in polemica con Grozio e Vico, il Luchi afferma che i sacrifici non furono imposti « da cieco impeto della mente o da subitaneo impulso, come asserì Grozio, né dalla paura del cielo fremente e furioso, come escogitò Vico ». La religione sarebbe ben poca cosa se fosse invenzione umana e, anticipando quello che sarà l'argomento fondamentale del Finetti, Luchi pone questo dilemma: « O Noé fu uno dei giganti che Vico mandò nelle selve [...] o » ha « fatto sollecitamente sacrifici, affinché la disciplina dei padri attecchisse nei cuori dei figli e dei nipoti e pervenisse ai feroci posteri. Se ciò è vero, come lo è certamente, che cosa cerchiamo d'altro per intendere che l'origine dei sacrifici era da ricercare nel cenno divino? » (ivi, p. LXVIII).

Ci troviamo così di fronte ad una situazione assai paradossale. Alcuni studiosi moderni sostengono che Vico ha disposto i suoi giganti in una sostanziale continuità colla storia sacra, che la divisione tra storia ebraica e storia delle genti è del tutto secondaria e che la sua metafisica platonica della creazione continua è facilmente conciliabile col cristianesimo. Viceversa questi quasi contemporanei di Vico sono di parere opposto e sono vivamente preoccupati della rottura della *traditio* imposta da lui. È significativo che di ciò sia partecipe anche I. Stellini. Non avendo egli mai citato Vico, l'editore delle sue *Opera*, G. Barbadigo, sente il dovere di ricollegarlo al filosofo napoletano con queste parole: « Nel discutere tutte queste cose, il nostro autore usa un argomento, al quale è quasi gemello quello che usò Giambattista Vico nei *Princìpi della Scienza Nuova*, per mostrare che Dio stesso fu guida alla gente giudaica [...]. Le altre genti, invece, a poco a poco e a passo a passo e con qualche progresso che rispondeva all'evoluzione delle facoltà naturali, abbandonarono i costumi bestiali e si sforzarono poi di coltivare le arti e di pervenire finalmente al fastigio della scienza e della verità ». Consapevole del parziale disaccordo di Vico con Stellini, che cercava, pur senza fanatismi, l'elemento di continuità colla Scrittura, Barbadigo conclude che non bisogna biasimare i filosofi « se hanno talvolta abbandonato il retto sentiero della virtù e dell'intera verità, essendo essi come ciechi che nella notte oscura e ovunque [...], se brilla qualche lume, desiderano quasi di prenderlo in mano » (*Jerominus Barbadicus lectori* in I. Stellini *E Congregatione Somaschensi in Patavino Gymnasio ethices olim professori Opera omnia*, Volumen Primum, Patavii MDCCLXXVIII, p. XXVIII). La laica filosofia della felicità e dell'uso retto delle *facultates*, propria dello Stellini, è lungi dall'avere abbandonato la preoccupazione della continuità storica della *traditio* (anche se non ne fa più la questione principale), là dove, per esempio, egli scrive: « Tutto quello, che si trova dalla legge divina proibito, si troverà qui parimenti contrario alla rettitudine, che la ragione prescrive all'umane facultà; benché tutto quello,

che l'Evangelio consiglia di fare per agevolarci la strada alla beatitudine eterna e levare di mezzo gli ostacoli che ce l'attraversano, non si trovi qui proposto; anzi la presente felicità qualche volta dimandi che si faccia il contrario [...]. Ma se si prende a considerare la cosa più dappresso... si troverà che anche in questa parte il nostro sistema non è molto lontano dai consigli evangelici » (ivi, pp. XIV-XV).

È su questo sfondo che va valutata anche la celebre polemica di G. F. Finetti (G. F. Finetti, *Difesa dell'autorità della sacra scrittura contro G. B. Vico. Dissertazione del 1768* con introduzione di B. Croce, Bari 1936), ove è difesa la perenne tradizione. « Che diranno [...] i libertini quando risapranno che ai fonti della perenne tradizione e della pura ragione abbia il gran maestro Vico sostituito un'origine della religione affatto improbabile, puramente arbitraria e capricciosa, cioè l'esser ella nata dal panico timore dei tuoni e dei folgori, e dall'ignoranza della lor cagione? » (ivi, p. 80). In un altro passo Finetti scrive: « Il sistema dello stato ferino è pernicioso alla religione. Insegnano concordemente i Padri essersi Dio presa cura d'istruire per se medesimo il primo uomo della sua divina esistenza, dell'immortalità dell'anima, della futura retribuzione, acciò di questi fondamentali dogmi potesse quel primo padre e maestro istruire i figliuoli [...] e così di mano in mano, con tradizione perenne, la posterità [...], e serbò a tal fine, per mezzo di Noé e dei suoi tre figliuoli, un idoneo canale, per cui potessero le mentovate verità tramandarsi a quanti nacquero da essi o nasceranno sino alla fine » (ivi, pp. 78-79). Finetti è autore anche di un'opera sul diritto universale che ricorda maliziosamente la lettera del protestante Le Clerc in lode di Vico, lamenta la molteplicità delle soluzioni sul diritto di natura e sostiene « che le leggi naturali possono da noi essere conosciute e dimostrate non colla sola scrittura e tradizione, ma anche colla ragione (*Joannis Francisci Finetti De Principiis juris naturae et gentium adversus Hobbesium, Pufendorfium, Thomasium, Wolfium et alios*, Libri XII, T. I, Venetiis MDCCLXIV, p. 29). L'autore pre-

ferito è Selden, anche se Finetti, seguendo la linea dell'Ansaldi per cui la tradizione ebraica, superiore alla gentile, può essere inavvertitamente confluita in altre, critica l'esclusivismo ebraizzante dell'inglese. Quindi Finetti passa a discutere la teoria vichiana della verità, che viene vista come meramente mentale e non obiettiva, e quella dello stato ferino, cogliendo una contraddizione tra l'eccessivo idealismo della prima e il materialismo della seconda.

Il nucleo dell'obiezione è che, se col nome di *diritto delle genti* sono chiamati quei costumi che vigono all'inizio delle nazioni e degli Stati e se, entro gli Stati, i costumi non mutano, che importa riferirsi a un precedente *ius gentium* e, se mutano, perché ridurlo ai costumi primitivi? (ivi, p. 302). Circa gli esseri allo stato ferino, emersi dalla terra o dal cieco concorso degli atomi, Finetti obietta che il timore delle belve avrebbe dovuto piuttosto disperdere che raccogliere gli uomini (ivi, p. 309). Il tema della *traditio* dunque è quello che lo interessa veramente. Finetti nota che, se fosse vera la teoria di Vico, non dovrebbe esservi nessuna affinità tra le lingue moderne e quella ebraica; che dovrebbe essere andata perduta la tradizione dell'immortalità dell'anima, infine che non di uomini ma di orang-outan si dovrebbe parlare. Con quest'ultima obiezione, è rivolto, contro Vico, un argomento solitamente usato contro Rousseau (a questo proposito si veda soprattutto P. Castel, *L'homme moral opposé a l'homme physique de Monsieur Rousseau*, Toulose MDCCLVI).

Le pagine che precedono raccolgono, certamente non in modo completo, i risultati di una lunga polemica su Vico, polemica che assume toni diversi, quando si tenti di impadronirsi di alcune delle sue tesi o di rifiutarle in blocco. Comunque l'oggetto principale della discussione è la questione della *traditio*. Se noi apriamo ora un testo che si muove nell'altro campo, cioè a difesa di Vico, noi osserviamo intanto che la preoccupazione circa la continuità della tradizione è quasi assente. E. Duni, collocando il contributo di Vico sulla storia romana a complemento della classica opera di C. Sigonio, che si era fermato, a

suo dire, a considerare i diritti del cittadino romano nella democrazia perfetta, valorizza tale contributo come una scoperta delle *vere origini*, come la descrizione del passaggio dallo stato in cui gli auspici erano patrizi a quello in cui divengono comuni. Manca (almeno in quest'opera) ogni interesse vero a interventi provvidenziali e invece è affermato con forza « che il dritto del suffragio a tutti non può nascere, se non nello stato di *perfetta* Democrazia, [...] che l'unica vera ragione per distinguere l'un governo dall'altro consiste nell'osservare se il dritto del suffragio per gli affari pubblici sia presso di molti o di tutti » (E. Duni, *Origine e progressi del Cittadino e del governo civile di Roma*, Libri 2, T. I, Roma MDCCLXIII, p. 266). In un suo saggio in polemica diretta col Finetti, Duni, che accusa quest'ultimo di non aver letto direttamente Vico (ma l'interpretazione che ne dava il P. D. Concina, nella sua opera *Origines, fundamenta et capita Prima Iuris Naturalis et Gentium*, Patavii, 1734), corregge la definizione finettiana per cui il *verum* sarebbe stato, secondo Vico, equivalente alla cognizione dell'ordine delle cose. Per Duni quest'ultima locuzione definisce non il vero ma la *ratio*, essendo il ' vero ' prodotto da una *facoltà* che certamente ha il suo punto di partenza nell'ordine delle cose, ma è in se stessa una potenza « che si desta nella mente » (E. Duni, *Risposta di Dubbj proposti dal Signor Gianfranco Finetti sopra il saggio sulla Giurisprudenza universale*, Roma MDCCLXVI, p. 13). Dalla *cognitio ordinis* può derivare solo un'obbligazione; ma le *leggi* nascono sulla base della creatività del *verum*. Il fondamento di verità, che sprigiona in noi dalla cognizione-formazione delle leggi della morale, è il sostegno di questa scienza, come accade nella metafisica e nella matematica. È quindi illogica la pretesa di costruire su altre basi la morale, che, in questo caso, si ridurrebbe a dottrina opinabile, appoggiando la politica e non la scienza.

Duni difende lo ' stato ferino ' come uniformità propria del diritto delle genti utile a spiegare l'idolatria, « la barbarie, l'inumanità negli usi dell'orride [...] religioni, piene di duro materialismo » (ivi, p. 44) e aggiunge che

A. Goguet (si veda il suo *De l'Origine des Loix, des Arts et des Sciences et de leurs Progrès chez les Anciens Peuples*, Paris 1758, 3 voll.) ha potuto completare in Francia la documentazione già iniziata da Vico. Citando dai suoi *Saggi di giurisprudenza universale*, Duni sostiene che il diritto delle genti « ci offre un misto di vero e di falso bene [...] e lo scostarsi od avvicinarsi più o meno al *vero* produce la differenza che corre tra nazioni di costumi più o meno barbari, in maniera però che, qualunque possa essere il passaggio al più sublime grado di cultura, non possiamo pretendere di trovare, nella società di uomini di corrotta natura, regolamenti e leggi in tutto e per tutto conformi all'esatta e rigorosa ragione » (ivi, p. 69). Praticando un *détour* in senso borghese, egli conclude quindi che si riconoscono, nel genere umano, due società, una dell'*utile* e l'altra dell'*intelligenza*: « La prima è quella per cui tutti gli uomini sono formati per comunicarsi fra loro i vantaggi e le utilità per la necessaria conservazione del genere umano e che perciò, quanto a tali vantaggi ed utilità, godono un eguale e comun dritto » (ivi, p. 92). Alla seconda, quella dell'intelligenza, « appartiene il giudizio dell'uso e dell'abuso e della retta e iniqua distribuzione tra gli uomini » (ivi, p. 99).

Uno studioso, che tenta di trovare conferma delle teorie vichiane in Messico, è Lorenzo Boturini Benaduci che, nella sua opera (*Idea de Una Nueva Historia General de la America Septentrional*, Madrid MDCCXLI), mostra in maniera assai evidente, l'influenza della *Scienza Nuova Prima*. Egli scrive: « Non ho dubbi che gli antichi scudi degli Indiani occupino la maggior parte dei loro simboli, per autenticare le grandi prodezze che facevano gli eroi coi propri parenti, per affrontare l'aspro cammino della propria vita giornaliera e lavorare la terra; perciò ciò che mi resta da spiegare di detti scudi si chiama campo, che, con tutta proprietà, fu di terre coltivate, dopo di armi e alloggiamenti, perché non solo si uccidevano in quei medesimi campi i vagabondi ladroni, ma anche si difendevano da intere nazioni che supponevano li insultassero: e qui vengono a proposito tanti animali dipinti in detti scudi, al-

cuni d'oro, altri verdi, e altri neri, i quali, per non trovarsi talvolta nella naturalezza di colori simiglianti, con difficoltà noi mettiamo in relazione con qualche storia civile » e che viceversa possiamo spiegare « elegantemente coll'assunto delle terre degli eroi occupate cogli auspici del cielo e consegnate ai loro clienti per lavorarle, essendo esse di tre colori: nere nel seminarle, verdi nel nascere il frumento e d'oro nella raccolta » (ivi, pp. 70-71). Boturini fa suoi i giganti vichiani citando largamente Tacito e la sua descrizione dei Germani. Per quanto riguarda la questione del ' transito ', egli è favorevole al trasferimento in California di popolazioni di stirpe camitica giunte attraverso il mare. È forte il suo interesse per la mitologia e in particolare per le *Metamorfosi* di Ovidio, interpretate, come in Vico, quale passaggio storico dal modo vagante di vivere a forme più stabili.

Il trasferimento dei miti noaici nella scienza avviene con A. Vallisneri junior, figlio del grande ricercatore della scuola di Galilei e discepolo di A. Conti (N. Badaloni, *A. Conti. Un libero pensatore tra Newton e Voltaire*, cit., pp. 213-16 e 266-67). A. Vallisneri in alcuni manoscritti inediti discute il sistema della generazione di L. Spallanzani che, come noto, aveva attaccato la tesi fondamentale di J.T. Needham sui ' vermicelli spermatici '. Le critiche di Spallanzani al nesso tra il ' vegetabile ' e l' ' animale ' e la conseguente riscoperta del preformismo sono graduali ma assai nette. Vallisneri cerca invece di persuaderlo della tesi filosofica che la ' vegetazione ' avviene « secondo schemi preformati ». Deluso dall'interpretazione profondamente diversa dei fenomeni che Spallanzani fa derivare dalle sue geniali esperienze, Vallisneri s'incontra con Ch. Bonnet che sostiene che « tra l'uomo il più perfetto e la scimmia v'ha un numero prodigioso di anelli continuati » (C. Bonnet, *Contemplazione della natura*, Modena MDCCLXIX, Tomo I, p. 120), e che la graduazione e l'organizzazione non riguardano solo il nostro mondo. L'autore della natura « che ha preordinato da principio tutti gli Esseri [...], non avrebbe egli potuto rinchiudere il *corpo spirituale* nel corpo animale? » (ivi, p. 129). Ecco così giustificati da

Bonnet il concetto di ' trasmutazione ' o ' palingenesi ', il grande interesse che riserva agli animali sociali e l'implicita teoria per cui, nonostante le palingenesi, l'essere costituisce una catena. A. Vallisneri tenta di dare una base filosofica alle tesi di Bonnet, in un manoscritto (*Teoria delli fisici cambiamenti morali confrontati colli fenomeni dei corpi marini [...] ridotti al solo principio della conservazione per richiamare il sistema di Gio. de Vico Celeb. Giuriconsulto intitolato ' I Principi della Scienza nuova '* (Carte Vallisneri, Bibl. Labr. Ms. 34), in cui espone (ivi, c. 1) a L. Spallanzani un platonismo del tutto laicizzato tale che l'ordine « porti in giro con eguali proporzioni dei fenomeni fisici eziandio li civili e morali fenomeni » (ivi, c. 1). L'uomo è generato e si sviluppa come tutti gli altri animali, ma il ' circolo delle vicende ' si riproduce negli enti artificiali che egli crea, cioè nelle proiezioni mentali che danno luogo dapprima alle famiglie, poi alle repubbliche, quindi al dominio regio. Basandosi su Bonnet (e anche su Condillac), Vallisneri postula che le parti organiche « dal grado di animalità passino, per le continue sensazioni e bisogni, ad acquistar l'uso della memoria e del discernimento » (ivi, c. 11). Il moto continuo di ciò che egli chiama ' *sughi* ', trasporta spiriti nervei o animali, e da questi si sviluppano le facoltà intellettuali « in moto perpetuo d'alterazione » (ivi, c. 15).

Un aspetto comune negli uomini è il sentimento di conservazione, ma diversi sono i ' modi ' e le ' costumanze ' in cui si realizza. Ciò che vi è di comune è che « il Mondo fisico e il morale vengono conservati per legge anteriore alle meccaniche leggi, legge irrevocabile, causa intrinseca ed essenziale sopra di cui il dottissimo Giureconsulto Gio. de Vico fabbricò la sua teoria dell'uomo sociabile » (ivi, c. 17). Secondo Vallisneri, le civiltà si sviluppano prima o dopo nel tempo, ma, comunque, esiste una legge di compenso generale per cui « il medesimo ordine di natura, le stessi leggi e le costumanze istesse, compensano [...] la perdita di più antiche popolazioni » (ivi, c. 28). Se tutte le religioni primitive furono monoteistiche, l'estendersi delle passioni e dei bisogni spiega « in qual modo moltiplicate si sono le deità » (ivi, c. 32). La comune natura si è espressa *anche* dopo il diluvio. Il sistema di Vico è stato costruito « sopra una storia eterna delle nazioni che principiarono dopo il diluvio e, dalle antichità Egizie, riduce la prima origine a tre Epoche o stati principali, cioè a dire all'età degli Dei, degli Eroi ed a quella degli Uomini e considerando l'uomo nella feccia di Romolo e non nella Repubblica di Platone » (ivi, c. 33). Dopo aver riassunto la teoria delle favole ed esposto la fisica poetica, Vallisneri così spiega il passaggio dal governo familiare a quello repubblicano: « Crescendo le popolazioni, sono esse pure cresciute le necessità e nate le arti di cui abbisognamo e furono in questi principî una medesima cosa la sapienza, il sacerdozio, la legislazione volgare, secondo l'utilità e la necessità degli uomini e del popolo [...] » (ivi, c. 36).

Nella sostanza, quello che Vico chiamava provvidenza è divenuto per Vallisneri un principio di risarcimento o di minore azione, come si esprimeva Maupertuis, o di compensazione, come lo chiamava J. B. R. Robinet. Certo è che Vallisneri resta fermo nelle sue opinioni, se al P. Boscovich, il 22 agosto 1782, scrive: « Vi è sicuramente qualche principio del corso e ricorso delle Nazioni, e trovo in certa qual proporzione le rivoluzioni fisiche colle civili » (*Lettere del P. Boscovich pubblicate per le nozze Olivieri-Baldi*, Venezia MDCCCXI, pp. 14-15). In qualche modo Boscovich raccoglie il suggerimento per quanto riguarda il mondo storico e propone la sua celebre curva, nella quale l'asse sta ad indicare il tempo, la distanza della curva, dalla parte alta dell'asse, il processo di sviluppo della civiltà (scienza, storia, buon gusto), la distanza, dalla parte bassa dell'asse i momenti di regresso e di barbarie, mentre le alterazioni si esprimono nell'ondeggiamento della curva stessa. Boscovich ritiene in crescita le arti; in decrescita, ma non fino al punto di disporsi al di sotto dell'asse, le scienze; solo il *buon gusto* tende a diventare una grandezza negativa. Quando poi egli esten-

de la sua curva a una serie immensa di mondi, allora i corsi e ricorsi divengono difficilmente calcolabili in questo nostro, che è « un semplice granellino di arena » (ivi, p. 30). La vichiana e platonica creazione continua dell'anima del mondo rispetto ai corpi si ripresenta qui, non più escludendo i mondi infiniti, ancora al confine tra metafisica e scienza, ma in una fase di passaggio di grande interesse per l'una e per l'altra.

Se l' ' esperimento ideale ' per cui l'umanità, dopo il diluvio, vive lo stato ferino e quindi riscopre quello civile, non ha ora più significato polemico verso la *traditio*, ciò dipende dal fatto che la liberazione dai vincoli scritturali è quasi integrale ad es. in Mario Pagano che, come Vallisneri, difende la concomitanza di ' rivolgimenti fisici e morali ' (ma di moderati diluvi e di eruzioni vulcaniche con rivoluzioni civili), avverte che la continuità dei tempi deve essere reale e non ideale, anche se la distribuisce nelle tre età vichiane. Due, egli dice, « furono le cagioni del primiero sviluppo degli spiriti umani: i tremendi spettacoli della natura e i grandi insorti bisogni. I primi suscitarono il timore; i secondi fecero nascere dei pungenti dolori: due affetti, fonti dei massimi beni della vita » (F. M. Pagano, *Opere filosofico-politiche ed estetiche*, Napoli 1848, p. 62). Destreggiandosi tra Vico e N. A. Boulanger, Pagano critica i brutali e violenti del primo e gli ' anacoreti ' del secondo, per sostenere che « coloro che camparono dalle catastrofi, e i figli, eziandio, caddero nello stato di debolezza estrema e non solo rispetto allo spirito, ma rispetto al corpo, altresì » (ivi, p. 86). Da questo stato di impotenza nacquero i cacciatori o Ercoli (ivi, p. 87), secondo stato della vita selvaggia. Il terzo stato è quello della famiglia, risultato dei rapimenti. Rafforzandosi questa istituzione, i più robusti e forti divennero padroni e gli altri vassalli e « il nostro penetrantissimo Vico riconobbe in quei rifuggiti negli asili de' forti l'origine de' clienti » (ivi, p. 99). La distinzione tra patrizi e plebei è giustificata dal diverso sviluppo degli spiriti di coloro che avevano serbato, se pur confuse, le vecchie idee all'indomani delle catastrofi e quello di coloro che

del tutto abbrutiti poterono svilupparsi solo a lenti passi. Tale soluzione sarebbe comprovata dall'esistente divario di potere e di cultura; gradatamente però aumenta il bisogno e si viene generalizzando l'uso della ragione, non per convenzione alcuna, ma perché « la natura, per mezzo del sentimento che veniva da' bisogni diretto, i quali furono sviluppati dall'universale catena dell'ordine alle necessarie convenzioni, a poco a poco guidò gli uomini » (ivi, p. 125). Se i primi governi furono teocratici e quindi nobiliari, ora entra in campo « il ceto della plebe, che fece ai nobili fronte, e per gradi i suoi diritti ripigliò » (ivi, p. 135).

Ristabilendo l'ordine classico dei modi di sussistenza (cacciatori, pastori, agricoltori, commercianti), Pagano fa dipendere i costumi dal modo di vita. L'agricoltura « produsse più tranquilli costumi, più dolci e più umani e permise il passaggio alle società colte e polite » (ivi, p. 185), e le leggi agrarie, per lo più scritte col sangue dei cittadini, ebbero il risultato che « dei fondi divennero i plebei gli assoluti padroni » (ivi, p. 216). In queste condizioni, possono sorgere le industrie e i commerci e il nuovo argine è « l'ordine medio..., il legame de' due estremi » (ivi, p. 217). Ecco qui dunque l'esito ultimo del progresso delle nazioni, giacché anche le arti di lusso « altro non sono che miglioramenti e abbellimenti delle arti prime, le quali rinfrancano i fisici o i morali bisogni degli uomini » (ivi, p. 234). È vero che in questa condizione si fa forte il pericolo della decadenza che individualmente solo l'unione di sentimento e ragione può evitare e socialmente richiede che « il bene privato » sia « nel pubblico rinchiuso » (ivi, p. 238). Ciò che di utopistico abbiamo rilevato nel Vico è qui assorbito nella rivoluzionaria e materialistica filosofia borghese di F. M. Pagano. Solo un punto resta oscuro ed è il fatto che la crisi catastrofica, di cui Pagano non ha criticato il concetto, è ancora un ritorno alle origini anziché passaggio a un nuovo modo di organizzare la produzione e di formare i rapporti interumani. Solo Marx sarebbe giunto a tanto.

Il tema della ' tradizione ' non è andato del tutto perduto ed è stato collegato col vichismo e colla pa-

lingenesi di Bonnet. La questione si ripresenta in epoca postrivoluzionaria anche in P. S. Ballanche, che non a caso nella *Préface* della sua opera maggiore (*Palingénésie social: Prolégomènes*, Paris 1833 in *Oeuvres Complètes*, S. Latkine Reprints, Genève 1967, p. 304/11), cita, proprio per primo, Bonnet e, subito dopo, allude a Vico, teorico dell'uomo, « che fa sé da se stesso ». Ballanche rivendica, come punto di partenza, una ' *tradition* ' (*ibid.*) profondamente modificata. Questo concetto comprende ora tutte le forme di purificazione cui si è sottoposto il genio di un popolo. Se poniamo Ballanche al termine di quella corrente di pensiero il cui interesse è stata la ' tradizione ', e che in parte ha utilizzato Vico in parte lo ha combattuto, questo filosofo della ' palingenesi ' trasforma ora il primato del mondo patrizio in quello del « plebeismo » (ivi, p. 310/33). Il problema di Ballanche è di riscoprire le antiche facoltà istintive. Il mito è l'identità delle forme dell'intelligenza umana sotto la varietà delle lingue e dei lavori scientifici, giacché « il tempo è venuto [...] d'introdurre la scienza nel dominio delle credenze religiose, come è necessario introdurla nel dominio della poesia » (ivi, p. 315/54).

Ballanche, da buon teorico della tradizione, rifiuta lo ' stato ferino ' perché non crede « che mai e in nessuna parte il genere umano sia stato, in modo così assoluto, privato di ogni conoscenza e di ogni sentimento » (ivi, p. 343/167). Ogni difficoltà circa la lunghezza dei tempi viene meno e marciano insieme « alla scoperta di questa terra antica », Vico, i due Schlegel e Cuvier. Le riflessioni di Ballanche sù Vico hanno però il loro centro-motore o almeno il loro punto di partenza nel *De Antiquissima*; la lingua diviene la traccia di una ' cosmogonia ' spirituale e si trasferisce nella coscienza (ivi, p. 350/196). Questo principio progressivo delle società è il movimento che si spiega colla lotta, è il principio *plebeo* contro quello *patrizio*. Dio, dando ordine alla materia, le ha posto un limite, e se « l'ordine porterà il buono e il bello... » farà ciò « per mezzo della libertà degli esseri intelligenti » (ivi, p. 354/211).

Il principio del plebeismo non è l'abolizione della proprietà, ma è la spinta al perfezionamento, l'opposto di ciò che vi aveva voluto vedere J. De Maistre; esso è individualità non come egoismo ma, diversamente da Stirner, solo ' abnegazione libera ' (ivi, p. 359/231). Esso è « il capostipite stesso dell'umanità...; le lettere e le arti, onore e gloria dell'umanità, sono produzioni plebee » (ivi, p. 367/262). Se la rivoluzione francese è stata « il caos cosmogonico, il combattimento, sempre energico e spesso cieco, di tutti i diversi elementi sociali tra loro, un pensiero intimo lavorava in silenzio a organizzare questi elementi confusi, per far loro produrre il nuovo ordine di cose, l'evoluzione palingenetica del genere umano » (ivi, p. 372/284). La trasformazione futura ci darà una società che si autogovernerà, che abolirà la pena di morte, l'ergastolo, che sottrarrà l'uomo religioso al timore delle pene eterne, che escluderà il patriziato, il dispotismo e farà tutto ciò entro un'atmosfera simbolica. Vico è stato l'iniziatore di tale processo, ma, quasi ripetendo l'Ansaldi, Ballanche sostiene che « la forza logica del suo sistema ha fatto violenza alla sua ortodossia e l'ha trascinato a costruire un'umanità al di fuori della tradizione, a creare una spontaneità indipendente dalla rivelazione » (ivi, p. 396/380). Il senso di questo recupero della tradizione è religioso e Ballanche vuole difendere proprietà e sviluppo delle forze produttive alla condizione che « la scienza non sostituisca le grandi e profonde simpatie che formano il legame così possente e così dolce delle società nascenti » (ivi, *Orphée*, p. 488/21). L'uomo è colui che fa la terra in cui vive, il clima in cui abita, lotta contro la natura, dissoda il suolo, oppone le dighe al mare, avanza nei deserti di sabbia. Vico è l'essere faustiano che ha disegnato lo schema generale di questo progresso facendo del patriziato il principio d'immobilità (*oriente*) e del plebeismo il principio del progresso (*occidente*). L'identificazione del plebeo e del borghese, pur con molte cautele e restando l'avvenire aperto a impensabili sviluppi, è compiuta. Il giovane Renan pensava nel 1848 che l'avvenire si presentasse come unità di

senso scientifico e religioso (E. Renan, *L'avenir de la science*, Paris 1890, ma scritto nel 1848, p. 468). Da Ballanche Vico è conciliato colla scienza, colle sterminate antichità, coi miti, ma ciò per cui viene ancora rimproverato, è di non aver sufficientemente tenuta ferma la *tradizione*, di aver prodotto rotture superflue, di aver dato un abbozzo di teoria del mutamento sociale, anziché una trasfigurazione simbolica di valori proiettati dallo stesso dinamismo dell'esistente sulle proprie cangianti pratiche di potere, di dominio e d'invenzione mitica.

Un onesto studioso del primo ottocento, C. Iannelli (*Cenni sulla natura e necessità della scienza delle cose e delle storie umane*, Milano MDCCCXXXII) intende la scienza dell'uomo come un risultato ottenibile solo con una rigorosa connessione e organizzazione di esperienze. Egli è molto generoso verso Vico, che è da lui interpretato come iniziatore di tale sviluppo, non come mitico profeta di esso. Domandandosi perché Vico, nonostante la sua genialità non sia riuscito a creare una ' scienza delle umane cose ', Iannelli risponde che « la *Scienza* delle storie e delle tradizioni umane, considerata come un sistema intero e completo, come un ordine regolare e formato di osservazioni e di ricerche, come un corpo di conoscenze, convenevolmente disposto, ancora non esiste, ancora non è » (ivi, p. 82). Iannelli giudica che « mancando ancora tale scienza sì unita, sì intimamente congiunta e legata colla *Scienza di Vico*, come potea questa stendersi e propagarsi, come crescere e fruttificare senza la più sicura e solida base? » (ivi, p. 84). Sembra quasi che lo Iannelli preluda agli argomenti di S. Moravia (*Tramonto dell'Illuminismo*, Bari 1968 e *Filosofia e Scienze umane nell'età dei lumi*, Firenze 1982, per assumere due punti di riferimento della sua vasta produzione sul tardo illuminismo e sugli *idéologues*). Iannelli è però più pessimista di Moravia sul suo presente, sull'organizzazione scientifica del suo tempo. È comunque sempre rispettoso e pieno di ammirazione per aver Vico creato « con indefesso e pertinacissimo studio [...] la scienza delle umane cose » e

averla addotta « a certa ampiezza e perfezione » (Iannelli, *op. cit.*, p. 27).

2. *Vico è morto?*

A J. Michelet (*Histoire Romaine*, Bruxelles 1835), che aveva fatto di D. G. Niebuhr il proprio punto di riferimento aderendo pienamente al pensiero romantico e alle sue ipotesi sopra il carattere immaginario di figure e di avvenimenti, il pensiero di Vico doveva apparire ancora più ardito « di quanto l'autore stesso non avesse supposto » (ivi, T. I, p. VII). Egli invitava i suoi contemporanei a schierarsi insieme con Niebuhr e con Ballanche « grande poeta, anima santa in cui si accomunano sottigliezza alessandrina e candore cristiano » (ivi, p. VI). Il simbolo della crisalide, nel quale si rappresentava il mistero della trasformazione e che indicava quanto vivo fosse ancora il ricordo di Bonnet, è, in certo modo, da Michelet identificato con Vico in quanto aveva saputo comprendere « nell'esempio del diritto romano » la « legge generale del movimento dell'umanità » (ivi, p. 9). A. Thierry si occupava con spirito più realistico della storia dell'epoca normanna e di quella merovingia e più tardi Marx, rimproverandolo di non vedere l'antagonismo tra borghesia e proletariato, lo chiamerà « le *père* della ' lotta di classe ' della storiografia francese » (Marx a Engels 27 luglio 1854 in Marx-Engels, *Opere Complete*, vol. XXXIX, trad. it., Roma 1972, p. 399). Michelet, che trattava di storia romana, oltre che di origini del diritto gallo-franco, individuava il limite di Vico nel fatto di aver visto la storia di Roma sempre appoggiata sugli stessi princìpi e di non aver saputo dire quanto essa fosse stata « rinnovata dall'invasione degli uomini del nord » (Michelet, *op. cit.*, p. XI). Niebuhr « ha la gloria di aver compreso dal 1812 (dodici anni prima dell'ammirevole opera di Thierry) tutta l'importanza della questione delle razze » (ivi, p. XII).

Quali che siano i meriti di Michelet verso Vico, non è certo conforme al modo di vedere di quest'ultimo, la definizione per cui « lo sforzo dello spirito sociale non è l'unirsi di eguali, ma il costituirsi *un superiore* ». Per giungere a ciò, nota polemicamente Michelet, non basta il bisogno dell'unità, occorre in più « una fede religiosa » (J. Michelet, *Origines du droit français cherchées dans les symboles et formules du droit universel* in *Oeuvres*, Bruxelles 1840, p. 300). Il suo rimpianto va a quelle età nelle quali la formula giuridica e « il muto terrore impressero la legge nella memoria » (ivi, p. 322). La rivelazione di Ballanche del ' dio sociale ' passa ora per il tramite dei ' popoli ' e delle ' razze '. Tracciando lo schema della vita e delle opere di Vico, Michelet indica il centro del suo pensiero nel ' senso comune '. Le nazioni « le più lontane nel tempo e nei luoghi seguono, nelle loro rivoluzioni politiche e in quelle della lingua, una marcia singolarmente analoga. Separare i fenomeni regolari da quelli accidentali e delimitare le leggi generali che reggono i primi, [...] ecco l'oggetto della scienza nuova » (J. Michelet, *Discours sur le Système et la vie de Vico*, in *Oeuvres*, cit., p. 70). Le scienze sono filologia e filosofia, ma ciò che conta è « il senso comune e la saggezza volgare », che sono « la regola che Dio ha dato al mondo sociale » (ivi, p. 71). Tutto è provvidenza, ma con maggiore chiarezza essa si presenta là dove Dio, « dirigendo le cose umane nel senso dei decreti ineffabili della sua grazia, aveva fondato il cristianesimo, opponendo la virtù dei martiri alla potenza romana, i miracoli e la dottrina dei padri alla vana saggezza dei Greci » (ivi, p. 77). In luogo del progressivo trionfo del ' plebeismo ' di Ballanche o dell'alleanza tra scienza e religione di Renan, abbiamo qui il trionfo dell'ortodossia tradizionale.

Il pessimismo conservatore di Michelet è, per molti aspetti, l'opposto del pensiero di Vico. In un libro tardo, che ha per argomento la ' donna ', Michelet rivaluta l'oriente che l'ultimo secolo ha avuto la gloria di riscoprire (J. Michelet, *Bible de l'Humanité*, Paris 1864, p. 9). La valorizzazione della donna significa « la soppressione

dell'odio e l'addolcirsi dei costumi » (ivi, p. 97). Renan giudica positivamente questi interessi di Michelet e del suo saggio intitolato *Du prêtre, de la femme, de la famille*, dice che è un « quadro vivo e originale dei fatti più delicati e più difficilmente descrivibili ». Dopo aver citato Sainte-Beuve, Renan conclude: « Un'analisi psicologica rigorosa classificherebbe l'istinto religioso innato nelle donne nella stessa categoria dell'istinto sessuale » (Renan, *L'avenir de la science*, cit., p. 497). Michelet aveva tratto il problema della donna da E. Quinet (*Oeuvres Complètes*, Paris 1857), vedendo nel femminismo il nocciolo della futura socializzazione. A Renan egli rimprovera invece la poca dottrina e l'eccessivo gusto della biografia che lo aveva indotto a tralasciare i vangeli popolari. In ogni caso, Vico viene visto, in questi tardi anni di Michelet, come espressione della vecchia saggezza italica, legata al culto del ' focolare ' e della ' tomba ', cioè dei penati e delle famiglie. Le tombe etrusche, egli scrive, richiamando l'*Histoire romaine* e coinvolgendo Vico, « sollevano, consolano, parlano da uomo a uomo, ci insegnano il corso del tempo, le grandi età del mondo, il ritorno regolare delle cose, il senso profondo della storia, che questa nazione sola ha avuto [...], vivifica, la morte, fa fiorire le tombe. *In urna perpetuum ver* » (Michelet, *Bible de l'Humanité*, cit., p. 413).

Entro questo grande tentativo di conciliare scienza e metafisica che, al di fuori del positivismo in senso stretto (Comte), è caratterizzato dalla ripresa di contatto tra la filosofia della restaurazione e la scienza, si muove il giovane E. Renan. Egli preannuncia « un giorno in cui l'umanità non crederà più, ma saprà; un giorno in cui essa conoscerà il mondo metafisico e morale, come sa già il mondo fisico » (Renan, *L'avenir de la science*, cit., p. 91). In questa grande concordia, Vico ha il suo posto. Ciò che Renan desidera è che « tanti punti di vista nuovi vengano sul cammino delle letterature e dello spirito umano, sulla poesia spontanea, sulle età primitive [...]. Vico, Wolf, Niebuhr, Strauss avrebbero arricchito il pensiero di tante idee nuove, senza l'erudizione più minuziosa? »

(ivi, p. 136). Il giudizio su Vico si fa però più severo, subito dopo un grande elogio a Hegel: « La storia non sarà più ciò ch'essa era per Montesquieu, una concatenazione di fatti e di cause; ciò che era per Vico, un movimento senza vita e quasi senza ragione. Sarà la storia d'un essere che si sviluppa per la sua forza intima. Si crea e arriva per gradi diversi al pieno possesso di se stessi. Senza dubbio vi è un movimento come lo voleva Vico; senza dubbio vi è un piano imposto come lo voleva Bossuet. Ma ciò che essi non avevano visto è la forza attiva e vivente, che produce questo movimento, che anima le sue cause, e che, senza alcuna coazione esteriore, colla sua sola tendenza a ciò che è perfetto, compie il piano provvidenziale » (ivi, p. 173). I caratteri peculiari di Vico sono ora scarsamente rilevanti o stravolti, mentre si rafforza l'influenza di Hegel che ha avuto il merito di sostituire la categoria del *divenire* alla categoria dell'*essere*, la concezione del relativo alla concezione dell'assoluto, il movimento all'immobilità » (ivi, p. 182). Il sogno di Renan è che, quando non vi saranno più i popoli, le lingue e l'umanità, « vi sarà Dio e l'umanità avrà contribuito a farlo e, nel suo vasto seno si ritroverà ogni vita e allora sarà vero, alla lettera, che non un bicchiere d'acqua, non una parola, che sarà servita all'opera divina del progresso, sarà perduta » (ivi, p. 222). Certo anche questo progetto di Renan non ha la forza morale di quello di Ballanche e, alla Francia, Renan si rivolgerà, dopo il '70, invitandola a rinunciare alla rivoluzione che minaccia di perderla. A ciò egli aggiungerà soltanto: « Se l'avvenire appartiene a qualcuna delle idee che si elaborano oscuramente nel seno del popolo, si troverà che la Francia avrà giustamente la sua rivincita di ciò che produsse nel 1870 e nel 1871 la sua debolezza... » (E. Renan, *Histoire des origines de Christianisme*, *L'Antechrist*, livr. IV, Paris 1899, p. 543).

L'approccio di E. Quinet non è molto differente da quello del Michelet, ma diverso è il suo punto di arrivo. Vico è il primo che « ha rifiutato formalmente l'esistenza a Omero [...] quello stesso Vico che si trovò all'entrata di tutte le strade filosofiche, specie di Titano, che fece di Omero l'eco, la voce della Grecia antica » (E. Quinet, *Oeuvres Complètes*, cit., pp. 272-73). Era il segnale che Wolf seppe captare coi suoi *Prolegomena* del 1797 e per cui, « l'*Iliade* e l'*Odissea* sono l'opera del popolo. Il popolo in effetti vi lavorò tanto quanto il poeta. Il poeta inventava, il popolo si ricordava. L'uno era la voce; l'altro l'eco. Il popolo greco tutto insieme, ecco il libro incessantemente aperto sul quale il poeta dei primi tempi ha scritto, giorno per giorno, la sua opera imperitura » (ivi, p. 281). Niebuhr ha abolito « i tre primi secoli di Roma, a profitto del canto popolare » (ivi, p. 297). Su questo punto Quinet esprime riserve: « Se [...] penetro più avanti nella questione ed esamino i regni dei sette re di Roma, non solamente cerco invano il carattere evidente della poesia popolare che si crede scoprirvi, ma ancora vi scorgo tutto il contrario. Quella eterna divisione di tribù, di curie, di centurie [...]; ecco strani soggetti di canzoni e di temi eroici » (ivi, p. 304). Il mondo reale domina troppo fortemente a Roma il mondo ideale, perché si possa stabilire tra di loro la giusta proporzione da cui nasce « l'armonia dell'arte » (ivi, p. 314). La visione di Quinet si fa allora tragica, non ottimista: società feudale-moderna e società romana sono due esempi di dissoluzione e la seconda è accompagnata dalla conoscenza della propria decadenza. Questa è però la sua ricchezza. Il « ' lamento ' della società cristiana » si può paragonare « al ' lamento ' dei profeti che era anche ' pianto e riso ', passato e avvenire insieme » (ivi, p. 321).

Di fronte a questa linea, che ricalca quella di Ballanche (seppure impoverendola del suo sentito senso di libertà mitico-oracolare), possiamo dire che *Vico è morto*? Ad affermarlo, come è noto, è stato un grande studioso del suo pensiero, G. Ferrari, per il quale Vico aveva scelto la via del leibnizismo e quindi « la lotta tra la giustizia e la storia, Romolo e Platone, Pitagora e le XII Tavole non poteva risolversi nella mente di Vico che colla prolungazione delle idee prestabilite in mezzo alle nuove contraddizioni. Dopo molti sforzi, egli si sovvenne del suo pita-

gorismo leibniziano, del suo sistema sapientemente bilanciato tra la fisica e la metafisica [...] e lanciò arditamente in mezzo alla gran lotta l'armonia prestabilita [...]. In questo movimento la crisi ideologica è compita, il genio di Vico si è aperto una via d'uscita [...] sorgono migliaia d'incognite e l'armonia prestabilita le spiega » (G. Ferrari, *La mente di Giambattista Vico*, Milano MDCCCXXXVII, p. 113). Subito dopo soggiunge: « Il popolo lotta, la città patrizia cede, la livellazione popolare si estende; ma ancora la giustizia popolare non è che l'interesse della gran maggioranza del popolo; se la forza non mancasse, i più numerosi truciderebbero la minorità per dividersene le spoglie » (ivi, pp. 113-14), perché sono « i grandi interessi che cozzano », quelli che « formano le nazioni nella storia » (ivi, p. 114). Quest'ultima, « come vita de' popoli, è una realizzazione continua delle *idee*, all'occasione dell'utilità e della necessità [...] e si scioglie gradatamente dal senso e dalla passione per giungere alla verità » (*ibid*). I ' caratteri poetici ' sono i modi d'interpretazione di questa verità e « Vico... avanza tra i miti: tutto piega alla potenza del suo simbolo istorico o del carattere poetico; le favole si ordinano, si schiariscono e riflettono la storia di Roma » (ivi, p. 129). Così Roma ci ha lasciato la traccia di tutta la storia. Essa è una « doppia ermeneutica » (ivi, p. 138) che rappresenta, dai due punti di vista, lo scontro tra patrizi e plebei e « Roma non è un fatto, ma un sistema » ivi, p. 145). Tuttavia Ferrari non sa liberarsi dalla presenza polemica dei Renan, dei Quinet (ora tradotti in termini di filosofia leibniziana) e vede « una grande armonia prestabilita » còndurre « tutte le nazioni sulla grande via della storia, verso lo stesso scopo, l'umanità in Dio » (*ibid.*). L'ideale primeggia dunque sulla storia positiva e giustifica questo drastico giudizio su Vico (in realtà su Ballanche): « Quel circolo eterno delle nazioni, quel Platonismo che cerca le proprie immagini nella storia, quelle interpretazioni mitiche che sfigurano la storia occidentale e negano il mondo orientale, disgustano tutte le menti: *ormai Vico è morto* » (ivi, p. 170).

Ferrari reagisce schierando il ' suo ' Vico entro la

crisi del mondo presente e la dissoluzione di ciò che egli chiama « la nostra società egoista », e avverte con Saint-Simon che la crisi è così « vasta e profonda, che sviluppa tutta la civilizzazione » e non si può sfuggirne che « con una nuova organizzazione sociale » (ivi, p. 230). Ancora una volta il referente è il popolo. « Niebuhr ricusa la sua fede al racconto di Livio; i primi re di Roma sorpassano anch'essi il livello della critica; egli li trasforma in simboli e va a scoprire una storia di grandi lotte popolari, una civilizzazione aristocratica, grandi vicissitudini seppellite sotto i miti prosaici registrati da Livio. Si è supposto che Niebuhr abbia letto Vico; e difatto le riminiscenze della ' Scienza Nuova ' vi perseguitano ad ogni pagina della lettura di Niebuhr [...]. Non vi ha che questo carattere popolare del mondo palpitante nelle induzioni dell'Alemanno, che possa assolverlo dall'accusa d'aver dissimulato Vico » (ivi, p. 241). Herder ha intuito che la crisi riguardava l'occidente. Di qui il suo spaziare nella cultura orientale che « svela la grande Teodicea della natura » (ivi, p. 249). Herder « parla del progresso, ma da Orientalista, si compiace dell'Asia, delle sue religioni, dei suoi popoli, ma sfugge alla breve storia dell'Europa, preferisce l'immobilità della China e dell'India all'esagitato progresso dell'Occidente » (*ibid.*). Inoltre « giunto all' ' intelligenze ' », Herder « abbandona la storia naturale e segue da teologo il progresso sopra una scala invisibile di forme ascendenti al di là della vita » (ivi, p. 250). La visione di Herder è quella stessa che I. Berlin ha posto modernamente in rilievo, ancora in contrapposizione a Vico (I. Berlin, *Vico ed Herder. Due Studi sulla Storia delle Idee*, Roma 1978, pp. 250-51).

Forse senza volerlo, Ferrari ha avuto il merito di riportare Vico nel suo occidente. Per questo egli ha avvertito l'affinità vichiana colla ricerca storica di A. Thierry, cioè col bisogno proprio del diciannovesimo secolo di congiungere insieme spontaneità popolare e crudezza economica. Un'affinità tra Vico e Thierry è palese, anche se Croce lascia in sospeso la questione. La ricerca del grande storico francese si sviluppa partendo dal fatto che le

istituzioni dell'Inghilterra derivano da una conquista da cui è sorta una lotta di classe: « La conquista è la fonte comune di tutti i poteri politici che hanno continuato ad esistere in Inghilterra dopo il XII secolo » (A. Thierry, *Oeuvres*, Bruxelles 1839, pp. 599-600). La rivoluzione che si preparava, aveva, a suoi protagonisti, gruppi etnici trasformati in classi sociali (ivi, p. 520). Di qui la distinzione tra le rivolte contadine e le lotte tra le frazioni della borghesia (commerciale, amministrativa ecc.), che per Thierry sono fatti del tutto diversi (A. Thierry, *Essai sur l'histoire de la formation et des progrès du tiers état*, Bruxelles 1853). Alla comprensione del ' Vico vivo ' si era impegnato anche C. Cattaneo che aveva pubblicato nel secondo volume del *Politecnico* uno scritto *Su la scienza nuova del Vico*. Dopo l'illuminismo egli vede ora la congiunzione tra « la fiducia nel progresso » e la « paziente accettazione delle lente e graduate sue fasi » (C. Cattaneo, *Su la scienza nuova di Vico*, in *Opere edite e inedite*, vol. VI, Firenze 1908, p. 76). Cattaneo derivava alcune delle sue idee G. D. Romagnosi negli ultimi anni sempre più stelliniano che vichiano. Cattaneo sostiene comunque l'idea che la giustizia razionale « non si palesa mai nei popoli primitivi; ma rimane in essi latente e quasi assopita, fino a che la necessità e li interessi non divengano occasioni di destarla e attuarla » (ivi, p. 87). Per Cattaneo, « Vico fuse la dottrina de li ' interessi ', come campeggia in Machiavello, con la dottrina della *ragione*, additata da Grozio; e tolse la contraddizione che divideva l'istoria e la filosofia » (ivi, p. 88). Le osservazioni di Cattaneo non erano però solo teòriche; egli capiva l'economia, vedeva cadere la schiavitù, emanciparsi l'intelletto femminile, « congregati nelle officine, sotto il governo della chimica e della meccanica, i popoli boreali » (ivi, p. 99). Tra Vico e noi, la frattura si accresce, ma non sul *continuum* del ' plebeismo ', ma perché « si distrugge [...] il *ricorso delle nazioni*, si spezza il *circolo perpetuo*, e si distende il moto del genere umano sopra una *tangente* che corre inflessibile nelle profondità dell'avvenire. Il secolo nostro oltrepassò le dottrine umanitarie di Vico colle due dottrine del

progresso e della *verità* » (ivi, p. 101). Presentando il cammino della cultura francese del secolo XIX, Cattaneo lo interpreta sulla linea di un Saint-Simon, liberato dai suoi ' deliri ', che « riedifica il *corso delle nazioni* di Vico [...]. Mentre la guerra, la forza, la schiavitù vanno scomparendo, la socievolezza, l'industria, l'intelligenza vanno svolgendosi in serie costante [...]. L'intelligenza nelle età antiche fu schiava della forza brutale; investitasi nel sacerdozio del medio evo, già raffrenava i potenti; nei tempi civili guida li eserciti, dirige le amministrazioni, giganteggia nella industria. Questo progresso procede per un'alternativa di ordinamenti e di demolizioni, che sgombrano il suolo ad altri successivi ordinamenti [...]. Codesta distinzione d'età venne adottata anche da Bonald, ma rivolta nel senso opposto, e alla impresa egualmente impossibile di ricondurre l'Europa ai bassi tempi » (ivi, pp. 104-05). Ritornando alcuni anni più tardi su Vico, Cattaneo interpreta il suo pensiero in senso psicologico per combattere la ' boria delle nazioni '. Riassumendo la teoria del fulmine, Cattaneo così commenta: « Vico aveva ben avvisato, primo fra tutti che il mondo delle nazioni si doveva spiegare con le leggi dell'intelletto; ma, sul bel principio, sottoponeva poi le leggi dell'intelletto al caso delle meteore e lasciava intentato all'analisi il problema iniziale » (C. Cattaneo, *Psicologia delle Menti Associate. Idea d'una psicologia delle Scienze*, in *Opere edite e inedite*, cit., p. 266). Cattaneo distingue istinti di socievolezza, comunicazione e imitazione, che sono alla base delle nazioni (ivi, p. 313) e costituiscono come un ponte tra l'*Ideologia dell'individuo* e quella della *società*. Qui si sviluppano le antitesi (classi sociali); si fissano le lingue che congiungono istinto *comunicativo* e *imitativo*. Chi ha intravisto queste forme del pensiero è Vico, che ha studiato « l'uomo nelle nazioni » e « ciascuna di esse gli è sembrata ripetere, nei diversi luoghi e tempi, un medesimo corso di idee » (*ibid.*). Si appoggia a Vico in senso psicologico anche T. Vignoli (*Mito e Scienza*, Milano 1879). Contrario a Spencer e alla sua teoria evemerica del mito, Vignoli è darwiniano a suo modo e sostiene che, negli ani-

mali, il concetto di realtà si manifesta entro le loro « nature psichiche » (ivi, p. 46). Le idee platoniche sono interpretate come le immaginose sublimazioni delle strutture sottese al mondo animale. Vignoli aggiunge poi: « Per nativa necessità delle percezioni [...] gli oggetti e le cause loro estrinseche e intrinseche si risolvono in soggetti viventi e si coordinano a gerarchie di tipo speciale che sono gli universali mitici delle menti primitive » (ivi, pp. 117-118). Aggiunge anche che la « solenne verità intravista dal grandissimo Vico... in fatto di psicologia primitiva è più innanzi tra gli psicologi e mitografi moderni » (ivi, p. 118). Di Vico Vignoli parla spesso ed è certamente d'impronta vichiana la conclusione di un altro suo libro (*Della legge fondamentale dell'intelligenza nel regno animale. Saggio di psicologia comparata*, Milano 1877, p. 277) che per il resto mostra di conoscere H. Steinthal (ivi, p. 135) e la sua scuola.

Peculiare è l'interesse vichiano di Marx che scrivendo a F. Lassalle il 28 aprile 1862 a proposito del suo libro sui diritti acquisiti (F. Lassalle, *Das System der erworbenen Rechte. Eine Versöhnung des positiven Rechts und der Rechtsphilosophie*, Leipzig 1861), così si esprime: « Mi colpisce il fatto che, a quanto pare, non hai letto Vico, *la Scienza Nuova.* Non perché ci avresti trovato qualcosa per i tuoi scopi, ma per la concezione filosofica dello spirito del diritto romano opposta a quella dei filistei della scienza giuridica ». Dopo aver ricordato alcuni argomenti-chiave della giurisprudenza vichiana, Marx continua: « Vico contiene in germe Wolf (Omero), Niebuhr (*Storia della monarchia romana*), i fondamenti della linguistica comparata (anche se in modo fantastico) e ancora un bel po' di genialità » (Marx-Engels, *Opere Complete*, cit., vol. XLI, pp. 674-75). Marx dà qui un'interpretazione di Vico derivante dalle ricerche di Niebuhr e di Humboldt. Negli anni ultimi della sua vita Marx ritornerà su quest'ultimo con accenti critici, per difendere le ' genti ' di Morgan contro il primato delle famiglie. In verità la polemica di Marx è rivolta in particolare contro G. Grote, a cui fa osservare che « sebbene i Greci derivassero le loro *gentes*

dalla mitologia, quelle sono più vecchie della mitologia da loro stesse creata coi loro dèi e semidei » (K. Marx, *The Ethnological Notebook*, a cura di L. Krader, Assen 1972, p. 200). Un'osservazione molto vichiana è quella che stabilisce i limiti della riduzione mitologica ed è rivolta contro Niebuhr che con « questa insipida ragione, nega l'esistenza di qualsiasi legame di nazioni in una *gens*; [...] esse non potevano indicare la connessione attraverso un antenato comune, perciò la *gens* è *solo un'organizzazione fittizia* » (ivi, p. 122). Fustel de Coulanges è lodato per l'interesse alle istituzioni, ma è criticato per l'attenzione al meschino elemento religioso (ivi, p. 202). Il punto veramente singolare dell'interesse che Marx prova per Vico è quella sua interpretazione del *facere* che avvicina quest'ultimo alla pratica della tecnologia. Marx prende qui in esame quello che ho indicato come il Vico dell' ' eroismo della ragione ' e lo paragona a Darwin che ha sviluppato una tecnologia naturale. Si domanda Marx: « Non merita eguale attenzione la storia della formazione degli organi produttivi dell'uomo sociale, base materiale di ogni organizzazione sociale particolare? E non sarebbe più facile da fare, perché, come dice il *Vico*, la storia dell'umanità si distingue dalla storia naturale perché noi abbiamo fatto l'una e non abbiamo fatta l'altra? La tecnologia svela il comportamento attivo dell'uomo verso la natura, l'immediato processo di produzione dei suoi rapporti sociali vitali e delle idee dell'intelletto che ne scaturiscono » (K. Marx, *Il Capitale-Critica dell'economia politica*, L. I, *Il processo di produzione del capitale*, trad. it., Torino 1975, p. 455). L'ultima parte del brano è importante sia storicamente che teoricamente. Nel primo senso perché riallaccia l'interpretazione marxiana di Vico alla corrente degli storici d'indirizzo realistico; nel secondo senso perché il brano mette in relazione tecnologia e facoltà umane come se la prima fosse il prolungamento delle seconde e in queste si esprimesse. Esso apre inoltre la strada a una nuova interpretazione della storia borghese, in cui il fattore che produce ricchezza (la tecnologia) è, nel suo lato economico, elemento d'incertezza, di crisi, d'inconsapevolezza,

ma anche di sviluppo della ricchezza sociale. A ciò sembra corrispondere la duplice funzione della provvidenza da Vico laicizzata, anche se la sua 'diagnostica' ha certo una presa minore che non ciò che Marx chiama la 'sottomissione' agli individui delle forze produttive.

Un modo assai singolare d'interpretare le suggestioni di Marx è quello che appare in un articolo che Sorel dedica a Vico. Il punto di partenza sembra essere l'arretratezza di quest'ultimo, il suo arcaico platonismo. Sorel appare interessato ai ricorsi, a quei barlumi della riflessione per cui « i cittadini vogliono far servire la loro ricchezza a ottenere il potere, turbando la pace e facendo cadere il loro paese nell'anarchia » (G. Sorel, *Étude sur Vico*, in « Le devenir social », 2e a., 9 octobre 1896, p. 793). Egli mostra di condividere, attribuendole a Vico, tesi scientifiche sue proprie, le stesse che egli userà come obiezioni a Bergson. Per Sorel, il filosofo napoletano « cerca sempre di ottenere una determinazione sperimentale rigorosa » (ivi, p. 817). Tutto ciò è dedotto dal concetto di 'artificialità' che Sorel fa derivare dal 'facere' vichiano. Nel numero seguente della rivista (novembre, 1896), il critico francese introduce il concetto di una legge 'ideogenetica'. Le classi sono in contrasto tra loro ma anche si trasmettono idee; la stessa cosa accade attualmente al proletariato o almeno a una parte di esso. Facendosi forte dell'equità naturale dei plebei, Sorel propone « concessioni reciproche colle quali si forma l'ordine politico » (ivi, p. 931); infatti la saggezza consiste nel non superare « la soglia dell'ordine possibile » (ivi, p. 933). In ciò egli si rifà all'irreversibilità delle evoluzioni (quella per cui, secondo Vico, è impossibile il ritorno da un governo popolare a uno aristocratico) e la integra con una legge che chiama della sostituzione degli equivalenti, cioè la pratica di questi accordi e trasmissioni possibili. Vico diventa così il teorico della « preparazione a istituzioni ulteriori » (ivi, p. 934). Nella terza puntata del suo articolo (dicembre 1896) Sorel parla delle lingue e insiste sul fatto che in esse non avvengono solo 'trasformazioni', ma anche 'formazioni'. L'immaginazione aiuta nella costruzione della scienza come in quella della sociologia e del diritto. Possiamo dire che il sentimento della giustizia « fornisce l'energia necessaria alla lotta »; e inoltre « una forza che ha una direzione costante » (ivi, p. 1036). Vico ci ha insegnato che « mano a mano che le relazioni diventano più complesse nella società moderna si sente di più il bisogno di provocare questi movimenti giuridici » (ivi, p. 1045).

Vico è stato messo così di nuovo in rapporto con le scienze e con la cultura del tempo. Tuttavia il suo pensiero è ancora sottoposto a uno scontro, che ha assunto forme del tutto nuove, tra una 'tradizione' che cerca di cancellare i 'tagli' e le 'rotture' che il nocciolo della sua concezione del mondo porta con sé e le nuove forme di continuità unilineare che sono una delle caratteristiche del positivismo, anche se non l'unica. Il contrasto tra tali elementi rende difficile comprendere le soluzioni strutturali, che, pur coi suoi mezzi, Vico ha cercato di dare al rapporto tra storia e istituzioni, tra diacronia e sincronia.

3. *L'interpretazione idealistica e la discussione contemporanea su Vico.*

Di B. Spaventa ricorderemo, a proposito di Vico, solo il vol. *Prolusione e introduzione alle lezioni di filosofia nella Università di Napoli, 23 novembre-23 dicembre 1861*, Napoli 1862 (ristampato da G. Gentile con il titolo *Filosofia italiana nelle sue relazioni colla filosofia europea*, Bari 1908, cfr. pp. 50-63 e 109-32): il punto centrale è l'antigiobertismo, cioè una considerazione della filosofia al di fuori della 'boria dei dotti e delle nazioni'. Nel Vico lo Spaventa, qui e in altre opere, coglie una filosofia immanentistica, « la realtà umana, il positivo umano che parla a se stesso » e, in modo simile considerava il Vico anche F. De Sanctis nella sua *Storia della letteratura italiana*, ove la *Scienza Nuova* è definita come « la vasta sintesi che riassume il passato e apre l'avvenire ».

Estremamente banale è la ricerca di B. Labanca che

scrisse un articolo sulla « Rivista italiana di filosofia », intitolato « *La ' Scienza nuova ' di Vico al lume della Bibbia in un raro libro del secolo XVIII* » (« Rivista di Filosofia », novembre-dicembre 1867). Il raro ' libretto ' non era altro che quello del Finetti. Labanca rifuse i suoi scritti in un volume (« *Giambattista Vico e i suoi critici cattolici* con osservazioni comparative sugli studi religiosi dei secoli XVIII-XIX. Ricerca storica », Fierro, Napoli 1898). Di maggiore rilievo i lavori di C. Cantoni che scrisse, tra l'altro, *Giovanbattista Vico, studi critici e comparativi* (Torino 1867), che è un tentativo serio di esposizione del pensiero vichiano sotto l'influenza della psicologia di R. H. Lotze. Tra le opere degne di essere ricordate è quella di R. Flint, *Vico* (Edimburgo 1884). Egli sostiene che, pur non ritenendo antagonistici cristianesimo e filosofia, Vico pose nel suo sistema « molto più i miti greci, le etimologie e locuzioni latine e specialmente la filosofia, la storia e le leggi dell'antico mondo pagano » (ivi, p. 78).

In un clima più profondo ci troviamo con A. Labriola, discepolo di Spaventa, prima herbartiano e poi marxista, su una linea assai diversa da quella espressa da Sorel. In una nota di un suo scritto sulla filosofia della storia, Labriola pone il problema dei princìpi reali su cui poggia l'esposizione storica e osserva: « In un certo senso e in certi limiti a questo gruppo di questioni [quella della esposizione storica] corrisponde la filologia, quando sia intesa alla maniera del Böckh, cioè come *Erkenntnis des Erkannten*. È cosa naturale che il Vico si avvicini già all'idea del Böckh: il che non può non recar meraviglia a chi ricordi come la filologia che non era più umanismo da un pezzo fosse, al tempo del Vico, semplice *erudizione* e lontana perciò molto dal concetto di *scienza dell'antico* come da Wolf in qua » (A. Labriola, *I problemi della filosofia della storia, prelezione letta nell'Università di Roma il 28 febbraio 1887*, Roma 1887, uso l'ed. a cura di N. Siciliani De Cumis, Napoli 1976, p. 31). Non è facile intendere quale rapporto cogliesse Labriola tra Vico e Böckh in relazione alla « obbiettività storica ». Questo

concetto è integrato, in un testo di appunti del 1887-88, con quello « del valore della psicologia sociale e dei popoli ». Poi, in sintesi, Labriola aggiunge: « Dinamismo. Della certezza storica. Caratteri del fatto storico, rispetto al fatto non storico. Per via delle analogie tra i fatti individuali e sociali si spiega l'epigenesi. Molti esempii dell'epigenesi [...] » (L. Dal Pane, *Antonio Labriola nella politica e nella cultura*, Torino 1975, p. 484). Gli appunti delle lezioni su Vico del 1871, ricchi di elementi critici, non ci fanno capire la corrispondenza colle lezioni su Böckh, giacché la parte moderna è ridotta a un titoletto *Vico e la scienza attuale* (ivi, p. 481); tuttavia a me sembra che, secondo Labriola, la ' conoscenza del conosciuto ' corrisponda nel pensiero di Vico all'intersezione di *certo* e di *vero*. Solo ciò che è oggetto di credenza certa può essere il punto di partenza di una teoria ' vera '. Inoltre il *certum*, o stato di fatto, e il *verum*, o sua legittimazione e quasi epigenesi, possono presentarsi come una sorta di neoformazione.

In epoca più tarda, Labriola pensava di intitolare un suo saggio *Da Vico a Morgan* (A. Labriola, *Epistolario 1890-1895*, con introduzione di E. Garin, Roma 1983, vol. II, Lettera di Labriola a Croce del 25 maggio 1895, p. 590). In un brano del *Materialismo Storico-Delucidazione preliminare* (1896) si legge: « Che è la Rinascenza, se non il ricongiungimento dell'iniziale moto della borghesia con la tradizione del sapere antico, ridiventato usabile [...]? Che cosa è tutto l'accelerato moto del sapere scientifico, dal secolo XVII in qua, se non la serie degli atti compiuti dall'intelletto scaltrito dall'esperienza per assicurare al lavoro umano [...] il dominio su le condizioni e forze naturali? [...] L'epoca borghese è l'*epoca delle menti dispiegate* (Vico) » (A. Labriola, *La concezione materialistica della storia*, introduzione di E. Garin, Bari 1965, p. 132). Nel primo saggio *In Memoria del Manifesto dei Comunisti* (1895), anche chiarendo il senso della nota su Böckh, Labriola scrive: « Già molto tempo prima che Feuerbach desse il colpo di grazia alla

spiegazione teologica della storia, [...] non avea già Vico ritrovato, che la Provvidenza non opera *ab extra* nella storia, ma anzi opera come quella persuasione che gli uomini hanno della esistenza sua? E lo stesso Vico, già un secolo avanti al Morgan, non avea ridotto la storia tutta ad un processo, che l'uomo compie da sé come per una successiva esperimentazione, che è ritrovamento della lingua, delle religioni, dei costumi e del diritto? » (ivi, p. 46). Nell'aspra polemica che si è sviluppata, pur in un clima di straordinario affetto tra Labriola e Croce, Vico ha un posto assai modesto. Tuttavia risulta egualmente chiaro il tentativo crociano di ricostruire l'unità di etica, mito, poesia, principio edonistico ecc., in una sorta di filosofia complessiva che sottometta a sé la scienza. A Croce Labriola obietta che i concetti « non sono fatti, ma tendenze, ma postulati, ma ipotesi, ma tentativi [...] ecc. ecc., e che quindi risultano sempre da una sintesi di dati » (A. Labriola, *Epistolario*, cit., a Croce 2 gennaio 1904, p. 1003). In sostanza la critica che Labriola fa a Croce è di separare idee e fatti, sottodeterminando questi ultimi.

Che Labriola avesse in gran parte ragione è confermato dalla monografia di Croce su *La filosofia di Giambattista Vico* (1911). In apparenza Croce sembra rivolgere a Vico la critica ricevuta da Labriola. Scrive infatti che in Vico « si ha da una parte una filosofia e dall'altra una descrittiva empirica, *storicamente esemplificata*, nella quale i romani non stanno come romani, ma in ciò che hanno di comune coi greci o magari coi giapponesi » (B. Croce, *La Filosofia di Giambattista Vico*, Bari 1933[3], p. 155). La realtà è tuttavia diversa perché Vico cerca strutture comuni a popoli diversi e per strutture s'intendono fatti empirici che hanno trovato un loro proprio ordinamento, e non concetti *a priori.* Croce, invece, dalla separazione dei fatti empirici ricava un'eterna filosofia dello spirito e scrive: « Si potrebbe non troppo paradossalmente definire », quella di Vico, « una filosofia dello spirito con particolare riguardo alla filosofia della fantasia » (ivi, p. 47). È solo quest'ultimo punto di Vico che

attrae Croce. La monografia è scritta nel 1910, e non si può dubitare che, al tempo della ' grande ' *Estetica*, Croce sia stato più sensibile all'unità tra mito e poesia. Quando stende la sua monografia, egli confessa che « anche ai giorni nostri (la cosa è degna di essere notata) abbiamo veduto risorgere questo tentativo di rendere compatibili tra loro religione e storia, col prescindere dall'aspetto individuale degli avvenimenti e ridurre la storia a storia d'istituzioni e uniformità » (ivi, pp. 224-25). Si allude qui evidentemente all'influenza che su Croce esercitò, certamente attraverso A. Labriola e G. Sorel, il socialismo. Poco oltre Croce ricorda « il Marx e il Sorel, l'idea della lotta di classe e dei ringiovanimenti della società per mezzo di ritorni a stati d'animo primitivi o a ricorsi di barbarie; perfino il superuomo del Nietzsche rinnovò in qualche modo l'eroe vichiano » (ivi, p. 256) e conclude malinconicamente: « Sono alcuni nomi soltanto che ricordiamo alla rinfusa e un po' a caso, perché a ricordarli tutti e ciascuno a suo luogo si dovrebbe scrivere l'intera storia del pensiero europeo nella sua fase più moderna [...] ». Vico « fu né più né meno il secolo decimonono » (ivi, pp. 256-57). Dunque prima fantasia come mito; poi fantasia come momento della filosofia dello spirito. Ma l'aspetto criticato da Labriola era appunto quest'ultimo, cioè la formalità immodificabile della struttura della filosofia dello spirito di fronte ai fatti empirici nel loro carattere individuale. Solo un piccolo esempio che caratterizza la differenza tra le forme mentali di Vico e di Croce: nei tardi *Discorsi di varia filosofia* (Bari 1959) è detto che Vico considera *l'ira* come eroica perché « mira le cose umane da politico ». Anche ammettendo ciò che Gramsci criticherà, cioè che la politica sia passione, va qui interamente perduto quel seguito di distinzioni per cui l'ira, come la libertà, il popolo, il regno o l'eroismo assumono significati diversi in epoche storiche diverse. Croce chiama creatrice l'ira, ma essa non lo è sempre e, comunque, non allo stesso modo (ivi, vol. II, p. 232).

La parte più importante degli *Studi Vichiani* (1915) di G. Gentile (Firenze 1927[2]), è data dal lungo saggio

del 1912 su *La prima fase della filosofia vichiana*. In essa prevale l'interpretazione neoplatonica come risulta da questo passo: « L'animo pel Vico è *expressissimum simulacrum* di Dio [...] e quindi tutto in tutto, e come Dio l'uno » (ivi, p. 47). Un passo in cui Gentile esprime filosoficamente la sua vicinanza a Vico è il seguente: « L'uomo, che non sarà libero e padrone di sé e del mondo, nella realtà dell'esperienza, appaga il suo natural desiderio e bisogno di vivere in un mondo infinito liberamente percorso dalla sua volontà, per mezzo dell'arte » (G. Gentile, *La Filosofia dell'Arte*, Milano 1931, p. 38). L'uomo sarà dunque libero se saprà modellare coll'arte la realtà empirica. Gentile critica Vico che, se giunge all'idea dell'uomo come « creatore consapevole di quel che fa » (ivi, p. 363), deve sottomettersi alle due 'provvidenze' la cui unità è in lui « piuttosto un'esigenza che un'affermazione » (ivi, p. 364). Ma il passo più significativo è forse questo della *Logica*: « Quest'assoluto soggettivismo storico, per cui l'*historia rerum* diventa un'*historia sui ipsius*, e la storia del mondo delle nazioni si svela davvero, come Vico la visse, storia eterna, perché coincide con la stessa *Scienza Nuova*, che è la storia (come storia e come storiografia) dello stesso autore, va incontro all'accusa di scetticismo. Ma questa è l'accusa contro la quale deve di necessità urtare la presente teoria della conoscenza come logica dell'autoconcetto; e non può cadere se non si raggiunga il punto di vista di questa logica. La quale è indirizzata appunto a una critica perentoria e definitiva dello scetticismo, insuperabile finché la logica chieda al pensiero una verità che non sia lo stesso suo atto, ma il presupposto del suo atto, definito con un astratto concetto » (G. Gentile, *Sistema di Logica come teoria del conoscere*, vol. II, Bari 1923², p. 252). Contrariamente a quanto Gentile sostiene, la verità, o più semplicemente l'idea, non s'identifica per Vico col soggetto. Anzi il disporsi dei significati intorno all'idea o addirittura la sostituzione di quest'ultima colle proprietà e qualità che metaforizzano la cosa e quindi l'idea di essa (o più modernamente il significante), crea, intorno all'immobilità apparente di questo vero, diverse certezze e quindi la necessità della scienza dell'oggetto specifico. Anche più in profondo, la relazione tra i diversi significati della stessa idea crea l'esigenza della scienza del loro strutturarsi. Comunque rozzi siano questi strumenti, essi non sono affatto l'assoluto dell'atto puro, come sublimazione di una soggettività privilegiata.

Il carattere speculativo del primo platonismo gentiliano ha indotto A. Corsano a riflettere sulle *Orazioni* di Vico. La sua monografia su *Umanesimo e religione in Giambattista Vico* (Bari 1935) è una reazione contro quell'eccesso in luogo del quale Corsano sostiene il primato di una « retorica » con forti tensioni morali. A conferma di ciò, possono valere questi passi: « Le *Orazioni* sono essenzialmente antiplatoniche [...] ». I « poeti teologi carissimi ai platonici del Rinascimento, presi a guida del [...] sincretismo religioso », sono « dal Vico respinti soprattutto per eliminare ogni residuo di pessimismo che aduggiasse il franco suo ottimismo rettorico-moralistico » (ivi, p. 58). Sui caratteri di tale retorica ci illumina questo brano che richiama Machiavelli, « incomparabile maestro del fervore e coraggio nella ricerca sulle cose essenziali dell'uomo » (ivi, p. 151). L'altro libro del Corsano, intitolato *G. B. Vico* (Bari 1956), ha un carattere ricostruttivo e meno polemico. Vi si sostiene infatti che « la scoperta gnoseologica ed epistemologica del *verum-factum* si compie in un incontro di agnosticismo antiscientifico, di pragmatismo tecnico-sperimentale e di poeticismo ancora baroccheggiante » (ivi, p. 82). Queste parole sembrerebbero di colore oscuro se, nella parte precedente, Corsano non avesse rinunciato a dare serietà a ogni impegno politico del Vico, aprendo il campo a ciò che egli chiama 'pragmatica'. L'esclusione di Vico dalla schiera dei filosofi è poi ribadita colla sua piena aggregazione all'ortodossia in una forma ingenua e semivitalistica e dall'affermazione, così disattenta di fronte alle puntigliose differenze concettuali di Vico, secondo cui « la valutazione più sicura » del pensiero di questi « è forse dovuta a chi,

come il Fubini, ha studiato l'opera del Vico come opera di alta poesia, stupenda eccezione in epoca così poco poetica » (ivi, p. 232).

Fausto Nicolini aveva intanto concentrato la sua perizia filologica, la sua ortodossia crociana e il suo buon senso di lettore nell'opera intitolata *La religiosità di Giambattista Vico* (Bari 1949), ove, polemizzando col Tommaseo circa le leggi del corso delle nazioni che troverebbero applicazione « fusse anco che dall'eternità nascessero mondi infiniti », sostiene che « in tempi di compressa libertà di pensiero » è necessario usare « la cautela di ' non mettere scandali ', di manifestare a parole ' fede sommessa ', e, insomma, di effondersi in quelle quasi stereotipe professioni di fede cattolica, che, per incontrarsi ogni trenta o quaranta pagine nella *Scienza Nuova* finiscono col far pensare all'adagio delle ' *excusatio non petita* '; basta semplicemente questo per farlo passare, quale che sia stato l'atteggiamento *effettivo* assunto da lui verso le dottrine cattoliche, per un ' fortemente e felicemente ardito credente ' » (ivi, p. 195). L'attività di Nicolini non si limita né a questo saggio né a questo tema e non ci resta che citare uno dei suoi moltissimi contributi, cioè il monumentale *Commento Storico alla Seconda Scienza Nuova* (vol. I, Roma 1949, vol. II, ivi, 1950). Mentre dunque il quadro complessivo della storiografia filosofica su Vico mostrava da un lato la fecondità filologica del Nicolini e dall'altro registrava il ridimensionamento di Vico come filosofo da parte di A. Corsano, la ricerca subiva una salutare trasformazione soprattutto ad opera di E. Garin, che con noterelle, correzioni apparse in particolare sul « Giornale Critico della Filosofia Italiana », veniva operando un rovesciamento della tesi crociana che di Vico si potesse parlare solo a partire dal XIX e XX secolo, in quanto precorritore. Oltre che in tali noterelle questa tesi di Garin trovava ampio sfocio in articoli, la maggior parte dei quali è raccolta in *Dal Rinascimento all'Illuminismo. Studi e Ricerche* (Pisa 1970). Tra i più cospicui scritti sull'argomento sono: *Tra Campanella e Vico* (1968), *Uno scritto inedito di Tommaso Cornelio*, *L'Ars Magna di Elia Astorini* (1969), *Per una storia della fortuna di Hobbes nel Settecento italiano* (1962), *Giuseppe Valletta storico della filosofia* (1970). *Antonio Genovesi storico della scienza* (1969), *La Storia ' critica ' della filosofia del Settecento* (1970). Questo indirizzo aveva già avuto modo di manifestarsi, sia per sollecitazione di Garin sia indipendentemente da lui, in alcuni studi tra cui, B. De Giovanni, *Filosofia e Diritto in Francesco D'Andrea. Contributo alla storia del previchismo* (Milano 1958, pp. 228) e N. Badaloni, *Introduzione a G. B. Vico* (Milano 1961, pp. 417). Tanto l'opera del De Giovanni quanto quella del Badaloni si distinguevano dalle ricerche del Garin per un più forte interesse teoretico che penetrava le loro ricostruzioni storiche in contrasto collo scetticismo che era venuto prevalendo. A loro volta, questo insieme di ricerche ne promosse altre, come quelle di A. Quondam, M. Rak, G. Recuperati, V. I. Comparato, S. Mastellone, P. Zambelli, M. Donzelli, M. Torrini e di molti che, anche quando non si sono interessati direttamente a Vico, hanno contribuito alla plausibilità della tesi di soffermarsi sulla tradizione scientifica, giuridica e politica meridionale, per misurare rispetto ad esse le reazioni vichiane.

A questo punto dello sviluppo degli studi sono state presentate, quasi in parallelo, se pure su terreni assai diversi, due proposte di svolta. La prima venne da P. Piovani, studioso del nostro autore fin dal tempo del suo giovanile *Rosmini e Vico* (« Rivista Italiana di Filosofia del Diritto », a. XXX, 1953, pp. 247-68), in uno studio intitolato *Vico senza Hegel* pubblicato in *Omaggio a Vico* (Napoli 1968, pp. 551-86), ove si dice che « per Vico [...] la *determinatio* non è negazione, ma arricchimento, testimonianza essenziale, preziosa, insostituibile di una possibile pienezza dell'essere, non meglio conoscibile che nelle determinazioni in cui si individua: Vico già intravede le individualità come sole documentazioni plausibili capaci di avvicinare l'approccio umano all'essere inattingibile » (ivi, p. 581). Con queste esplicite aperture trascendenti, lo scritto di Piovani pareva disporsi su una

linea di pensiero diversa da quella sopra indicata. Anche nel '900 non era mancata una storiografia cattolica che aveva avuto le sue maggiori espressioni in due libri assai diversi tra loro, cioè l'opera di E. Chiocchetti, *La filosofia di G. B. Vico* (Milano 1935), che fa di Vico un pensatore agostiniano e il grosso volume di F. Amerio, *Introduzione allo studio di G. B. Vico* (Torino 1947), il quale afferma tra l'altro che « il fatto di discordare dai fatti biblici minuti e minimi, per se stesso non è sufficiente per condannare uno scrittore » (ivi, p. 212). Un bel contributo alla storiografia vichiana era stato poi dato da G. Fassò con *I ' Quattro Autori ' del Vico. Saggio sulla genesi della « Scienza Nuova »* (Milano 1949, p. 135). Ora però la tesi dell'ortodossia del Vico era sostenuta da autori, almeno vicini all'idealismo, come P. Piovani. Quest'ultimo nel suo scritto *Vico e la filosofia senza natura*, in *Atti del Convegno Internazionale sul tema: Campanella e Vico* (Accademia Nazionale dei Lincei, Roma 1969, pp. 247-68) sosteneva la tesi dell'abbandono di ogni correlazione tra ' umanologia ' e fisica e metafisica. È vero che Piovani rivalutava la filologia e rilevava che « la *scienza* di Vico sa, ambiziosamente, di essere nuova, proprio perché [...] Vico è consapevole della filosofia come scienza umana » (ivi, pp. 257-58) e che una critica filosofica « non potrà essere fondata che su una critica filologica » (ivi, p. 261). Riesce però difficile a comprendere, per quali ragioni Vico avrebbe dovuto drammaticamente contrapporre natura e uomo e per quali motivi Piovani trovasse ciò tanto importante modernamente come se non fosse risultato chiaro che l'impresa della scienza, filologica o no, è sempre umana. Partendo da posizioni opposte, P. Rossi giungeva a conclusioni analoghe nel volume *Le sterminate antichità. Studi vichiani* (Pisa 1969). Citiamo del Rossi una delle pagine meno violentemente polemiche verso Vico: « Un professore di retorica, pieno di ingenuità, di amarezze, d'illusioni e insieme animato da un'incredibile forza morale; un pensatore per tanti aspetti incerto ed oscuro e capace di pagine altissime di pathos e di dottrina; un uomo che è isolato perché rifiuta la cultura del suo tempo e perché a causa

della sua totale ignoranza delle lingue moderne, ha perso i contatti con il più recente pensiero europeo, con il lavoro dei filosofi, degli storici, degli eruditi e degli scienziati [...] giunge ad esprimere con forza inconsueta, alcune idee d'importanza essenziale. Anche liberando Vico dalla sua eterna veste di antenato e di precursore, anche rifiutando ogni impossibile accostamento con Kant e con Hegel, ci si rende conto che la vecchia, consunta immagine di un Vico solitario, in contrasto con il suo secolo, conserva, paradossalmente, una sua carica di verità » (ivi, p. 77). Per fare scienza occorre, secondo Rossi, l'indefinitezza del tempo. Ciò è vero, ad esempio, per la storia universale; può però divenire un ostacolo alle delimitazioni di campo e alle costruzioni ipotetiche, quando l'universalità si basa (certo con un margine di contraddizione) su uno oggetto determinato, come l'umanità gentilesca. Poiché su ciò si è parlato a sufficienza, aggiungo solo che l'accostamento a Piovani in relazione a Vico non è mia invenzione e che, nonostante la profonda diversità delle idee filosofiche dei due autori sull'argomento generale del rapporto uomo-natura, risulta dal passo che segue: « È indubbio che Piovani ha parlato con ragione della filosofia di Vico come di una filosofia senza natura » (P. Rossi, *I Segni del Tempo. Storia della terra e Storia delle nazioni da Hooke a Vico*, Milano 1979, p. 132). Su Vico filosofo senza natura era stato d'accordo anche H. M. Fisch, di cui saranno ricordati i contributi filologici e di cui è qui da menzionare *L'Accademia degli investiganti* (trad. it. in « De Homine », n. 27-28, 1968, pp. 17-28). Al Fisch, che interpretava il vichismo come teoria delle relazioni sociali e dell'evoluzione delle istituzioni, si affianca I. Berlin, che ne porta alle estreme conseguenze le conclusioni. Ciò è divenuto ancora più chiaro nel suo recente lavoro intitolato *Vico ed Herder. Due Studi sulla Storia delle idee* (Roma 1978), ove questo intelligente studioso trae spunto dalla riapertura del Rossi alla teoria del precorrimento per ripetere che « il senso della prospettiva storica, per cui la scoperta di Vico è nuova e rivoluzionaria, non può, senza l'ausilio dei dati empirici, intuire ciò

che realmente accadde; al massimo può escludere ciò che non potrebbe essere accaduto » (ivi, p. 63). A questa banale affermazione, Berlin ne aggiunge ancora un'altra sull'ignoranza di Vico, « dei maggiori progressi scientifici del suo tempo » (ivi, p. 106). Dopo di che il termine ' anticipatore ' è sostituito da quello di ' pioniere '.

Naturalmente non tutta la *querelle* si riduce a tale questione. In un libro uscito nel 1949 a Milano e intitolato *Ingens Sylva*, E. Paci aveva sostenuto che in Vico « la volontà appare anche come forza, come natura attiva, come violenza. Tale il diritto delle genti maggiori, che poi diventa diritto di guerra: qui dalla violenza stessa si svolgono a poco a poco il diritto e la civiltà e cioè la ragione: la ragione diventa, in altre parole [...] la progressiva forma di razionalizzazione delle forze politiche » (ivi, p. 130). Molto vicino all'esistenzialismo, Paci sostenne che « le nazioni riducono a mito e fantasia l'intelletto, i dotti riducono la fantasia a categoria » (ivi, p. 224). Il libro del Paci restò isolato tanto che, quando è stato ripresentato il tema del mito (A. M. Iacobelli Isoldi, *Il mito nel pensiero di Vico*, in *Omaggio a Vico*, cit., pp. 39-71) è stata seguita altra strada. Anche Karl Löwith (*' Verum et factum convertuntur ': le premesse teologiche del principio di Vico e le loro conseguenze secolari*, in *Omaggio a Vico*, cit., pp. 75-112), ha il merito di avere ripreso con serietà il tema del *facere*, anche dal punto di vista epistemologico, sicché: « la cibernetica e la genetica sperimentale, col loro lavoro scientifico non intendono soltanto rendere il mondo esterno diverso da come è stato finora, ma *vogliono trasformare l'autore stesso, perché sia all'altezza delle sue nuove opere e si conformi ad esse* » (ivi, p. 111). Resta però prigioniero del principio metodologico cattolico-liberale che anche l'opera di Vico abbia « avuto nella storia del pensiero conseguenze secolari ben diverse dalla sua vera intenzione, di riportare gli uomini al timore di Dio e alla pietà » (ivi, p. 90). La filosofia mittel-europea sosteneva intanto (già fin dai primi anni '20) che, per quanto ingenua possa sembrare la metafisica poetica del Vico, « per quanto barocca e strana questa teoria possa apparire quando la si consideri semplicemente nei suoi particolari singoli, essa contiene tuttavia un germe importante e fecondo per la concezione generale del linguaggio. In luogo del rapporto, per così dire, statico tra suono e significato, subentrò qui un rapporto dinamico: il linguaggio venne ricondotto alla dinamica del parlare e quest'ultima poi venne a sua volta ricondotta alla dinamica del sentimento e dell'affetto. Quanto più decisamente il secolo XVIII mise in evidenza la posizione singolare del sentimento, quanto più fu spinto ad ammettere che in esso si trovi la base specifica e l'originaria potenza creatrice del mondo spirituale, tanto più si vide ricondotto, per quanto concerne la teoria dell'origine del linguaggio, alla dottrina di Vico » (E. Cassirer, *Filosofia delle forme simboliche*, trad. it., Firenze 1961, vol. I, p. 108). Così Cassirer veniva in tal modo indotto a riscoprire la storicità del pensiero mitico che passava dalla religione alla sfera dell'arte e delle espressioni artistiche. Con altre intenzioni giungeva a conclusioni, solo in parte divergenti, G. Lukács nella sua *Estetica*. In questo testo è forte la rottura verso il mito. Gli universali fantastici di Vico vengono interpretati come conoscenze che debbono « raggiungere un grado relativamente alto di ampiezza e profondità perché possa sorgere una critica materialistica dei miti » (G. Lukács, *Estetica*, trad. it., Torino 1963, vol. I, p. 76). Riferendosi al concetto di rispecchiamento, Lukács sostiene che i fatti artistici, creazione dell'attività umana, devono essere « considerati solo come prodotti [...] della realtà sociale degli uomini » (ivi, p. 190). Per la coscienza della singola persona, questo mondo è un ente in sé; ma in pari tempo esso è il prodotto dell'attività comune di tutti gli uomini. Il prodotto artistico è riferito direttamente all'uomo e « non è altro che questo nuovo riferimento elementare del mondo all'uomo stesso [...] ad ogni singolo uomo » (ivi, pp. 180-81). Il mondo dell'arte rispecchia dunque una realtà specifica che ridà energia spirituale al singolo indipendentemente dal mondo naturale e sociale. Quest'interpretazione di Vico ha motivazioni profonde nella

scissione dell'uomo, e non a fini consolatori, ma di spinta all'azione. Carico di feconde, pessimistiche speranze era anche ' l'eroismo della ragione tutta spiegata ', rilevato sopra in Vico e che tra l'altro è una confutazione di luoghi comuni diffusi da Croce e dopo Croce, che, in un primo tempo, ha confuso arte e mito e, in un secondo tempo, ha fatto della prima il freno individualizzante del secondo.

Fortemente legato a Croce, è l'interesse novecentesco della filosofia anglosassone per Vico. R. G. Collingwood [*Essays in the Philosophy of History*, Austin 1967 (ma si tratta di scritti tra il '21 e il '30)] conduce in quest'opera una polemica contro il *Tramonto dell'occidente* di O. Spengler. Le osservazioni di Collingwood tendono a sdrammatizzare il ricorso vichiano, che diviene una legge approssimativa e che « in pratica [...] non può servire come base per una profezia » (ivi, p. 72). È vero che Vico inventa etimologie, mitologie e leggende, ma la sua importanza sta nel fatto che « la storia diviene per lui non una questione per cui si deve accettare o respingere ciò che dicono le ' autorità ', ma un problema d'interpretazione » (ivi, p. 134). Legato a Croce dal riferimento della storia al giudizio individuale, Collingwood ritiene tuttavia che essa non solo raggiunga l'accuratezza scientifica, ma possegga qualcosa che va anche oltre (ivi, p. 136). A questo teorico si è in qualche modo riallacciato L. Pompa (*Giambattista Vico. Studio sulla Scienza Nuova*, Roma 1977), che ha operato uno spostamento della ricerca dal campo della metodologia storiografica verso quello della sociologia (senza però abbandonare il primo) e, nell'ambito di tale mutamento, si è sforzato di distinguere tra una componente metafisica e una scientifica del Vico maturo. Ho già osservato che le basi del vichismo vanno, secondo me, cercate anche più lontano e in particolare nel *De Antiquissima.* Ciò produce valutazioni diverse su importanti problemi, sicché, per esempio, seguendo la tradizione liberale (da Hegel a Pareto), la provvidenza è identificata da Pompa per un lato con taluni tratti della struttura sociale ed è perciò

qualificabile come immanente, mentre per l'altro è un concetto di tipo metafisico in quanto Vico gli attribuirebbe « lo scopo trascendente di preservare la vita umana sulla terra » (ivi, p. 75). Tale distinzione era già in Gentile, ma la novità sta nel fatto che Pompa non attribuisce a questo secondo concetto alcuna rilevanza, non potendo esso interferire con le istituzioni umane. Se però si parte dal presupposto che i risultati della scienza vichiana sono scoperte di nuovi interessi e questioni aperte, che è l'unico modo in cui si possa porre oggi il problema della ' anticipazione ', allora l'autoconservazione diviene nel presente un gran problema per l'umanità, come pure la teoria del rischio, cui il mondo è sottoposto in rapporto alla barbarie della riflessione. La creazione continua è oggi, per così dire, tutt'altro che garantita. Se si pensa ai nuovi pericoli cui essa va soggetta e ai vari tipi di retroazione che diverse scienze hanno introdotto nell'agire interumano e verso la natura, diventa chiara la validità anticipatrice della sollecitazione del *conatus* entro un campo di incertezze. Osservo inoltre che l'identificazione del lato epistemologico di Vico con « certi tratti della struttura sociale » implica che sia lasciato aperta la possibilità di interazioni coll'agire individuale e che la struttura sia del tipo teorizzato da Lévi-Strauss (cioè carica di elementi fattuali) ovvero come quella costruita da Marx, in base alla quale volontà e istituzioni sono in una relazione reciproca.

Una seconda corrente della ricerca anglosassone su Vico ha fatto della retorica il centro dei propri interessi. Seguendo suggestioni provenienti dai vigorosi studi di P. Rossi su Bacone e sulla *Clavis universalis*, D. Ph. Verene mette in rapporto Giulio Camillo, Vico e Hegel (tra l'altro si veda D. Ph. Verene, *La memoria filosofica*, in « Intersezioni - Rivista di storia delle idee », a. II, n. 2, 1982, pp. 257-73). Ciò è comprensibile se alla ' fantasia reminiscente ' o più direttamente alla ' memoria ', si mantenga il carattere di una struttura di ordine sia dell'immaginario, sia dei ' loci ' del tempo storico. In questo senso si muove anche la *Erinnerung* di Hegel che è un rivivere tracce del passato, in funzione di una proces-

sualità del movimento storico. Tanto più ciò è vero per chi, come Vico, apre la strada all'Illuminismo. Tra il ' senso comune ' di Vico e quello di Ch. Perelman c'è questo di diverso: per il primo il linguaggio (o se si vuole l'argomentazione linguistica) è strutturata in un ordine che si dispiega nel tempo, sicché, come ho notato sopra, il medesimo significante assume significati diversi a seconda della struttura sociale di cui è attore e parte; per il secondo il ' senso comune ' si riallaccia ai *loci* della retorica. Ciò non evita la vischiosità del parlare e anche dell'agire umani, e, presentando le difficoltà, esprime anche la rinuncia all'indicazione dei fattori dinamici. La ' fantasia reminiscente ' di Verene può correre, anche in relazione a Vico e, nonostante la finezza dei riferimenti all'inconscio, pericoli di questo genere. Essa di fatto è chiusa tra due barriere; la prima è il divieto di P. Rossi dell'uso di ' esperimenti ideali ', cioè della possibilità del ' nascimento ' e della costituzione di ' oggetti ' delle scienze soprattutto sul terreno sociale (Labriola, seguendo Steinthal e Lazarus, li avrebbe chiamati ' neoformazioni '); la seconda è la barriera imposta da I. Berlin per « cui la sola conoscenza empirica, talvolta astrusa e particolare, di ciò che effettivamente accadde e un'eccezionale capacità immaginativa volta a rappresentarla rivelano l'opera del modello ' eterno ', che regola le caratteristiche degli esseri umani, le leggi che spiegano paralleli e corrispondenze delle strutture psicologiche e sociali [...], malgrado le loro differenze » (Berlin, *op. cit.*, p. 101). La tesi di Berlin è infine espressa nel senso che Vico è « un relativista e, [...] senza tentare la conciliazione dei due termini, un devoto cristiano » (ivi, p. 103). La documentazione storica qui addotta, l'esperimento ideale, cui accennavo sopra, e il movimento storico di cui gli uomini assumono coscienza nella ' diagnostica ', consumando la provvidenza, costituiscono limiti invalicabili al divieto di Berlin, soprattutto quando opera nella parte alta della struttura, ove Vico già indica aperture verso nuove forme di vita che costituiscono un aspetto della sua genialità.

Nella recente letteratura tedesca possiamo distinguere

due linee di cui la prima è preoccupata del naturalismo e vede nel *facere* vichiano un'espressione di questo (F. Fellmann, *Das Vico-Axiom. Der Mensch macht die Geschichte*, Freiburg-München 1976, pp. 83 sgg.). Anche se l'idealità autoregolativa dell'uomo (il platonismo) è teoricamente possibile e anzi operante fin dall'inizio, se le repubbliche, che Vico chiama popolari, sono il risultato di volontà, capacità inventive, valori morali, che la mente sprigiona da sé, se il percorso della ricerca vichiana è un salto di qualità di tale abilità fondativa e autoregolativa che non ha valore utilitaristico ma critico e quasi logico, F. Fellmann sostiene che il dio di Vico è solo un limite della forza. A ciò è facile obiettare che l'espressione *Iovis omnia plena* non è univoca e che, solo in determinati contesti, essa può significare limite della forza; in altri, più complessi e giuridicamente e politicamente meglio strutturati, esprime l'espandersi di libertà umane. Non condivido la preoccupazione per cui Fellmann vuol mantenere al concetto di libertà il formalismo di origine kantiana e non capisco perché non possano crearsi situazioni giuridiche e sociali che rendano reale, almeno in parte, tale formalismo. Se è vero che Kant ha costruito quest'ultimo e il suo fenomenismo sulla scienza newtoniana e, polemicamente, sulle implicazioni morali che ne traevano i discepoli, Vico fa del galileismo (colla sua componente platonica) la condizione cosmologica e formale del sapere. La sua genialità consiste nel fatto che il ' conato ' di Galilei non resta nell'ambito naturalistico, ma viene ristrutturato in un altro contesto, che gli serve a spiegare la formazione della mente nel mondo primitivo e lo sviluppo, anche ' potenziale ', di questa facoltà. (Su ciò ha idee diverse S. Otto, *Sulla ricostruzione trascendentale della filosofia di Vico*, in « Bollettino del Centro di Studi Vichiani », a. XI, 1981, p. 42). Ancora un'osservazione su ciò che H. G. Gadamer dice su Vico in *Verità e metodo* (a cura di G. Vattimo, Milano 1983). Egli dà le regole di una ricerca ermeneutica, cioè tale che l'autoriflessione si esercita in relazione a ' contesti '. Questo è un punto forte, di cui Vico ha avvertito l'importanza

quando ha rifiutato di muoversi, almeno nella ricerca, dal suo contesto che era appunto la formazione dell' ' umanità gentilesca '. È dunque interessante che Gadamer avverta questa tematica, anche se egli accetta di ' giocare ' entro una tradizione autoritaria, apologetica di pregiudizi e polemica rispetto alla ragione illuministica, che suscita perplessità, anche nell'affermazione che « storicizzare un concetto » significa « sradicarlo » (ivi, p. 338). Si ha l'impressione che Gadamer resti, in ultimo, egli stesso in balia dello storicismo e che il procedimento argomentativo si misuri solo « con una certa conoscenza del generale » (ivi, p. 492). Formazioni metaforiche e storicamente delimitanti come quelle di Vico non sembrano sufficienti a creare rotture in quei testi, su cui Gadamer lavora, e che sono grevi di *effettualità*, cioè di un impasto di tradizione, tecnica e quotidianità. Ben altra forza appare in vecchi scritti di M. Horkheimer ove egli sosteneva, riguardo a Vico, che se « abbiamo potuto constatare che rispetto alla società presente le predizioni sono ancora più difficili che rispetto alla natura extraumana, ciò non prova che Vico avesse torto in linea di principio. Piuttosto queste predizioni sono tanto imperfette perché i processi sociali non sono ancora affatto i prodotti della libertà umana, bensì risultati naturali dell'azione cieca di forze antagonistiche » (M. Horkheimer, *Teoria critica. Scritti 1932-1941*, trad. it., Torino 1974, p. 115, ma si veda anche, come suggerisce Garin, *Hegel und das Problem der Metaphysik*, Frankfurt am Main 1974). Anche se l'impianto filosofico può sembrare meno complesso, è da ricordare a questo punto la fresca irruzione di temi politici che è venuta dagli scritti di G. Giarrizzo (*Vico, La Politica e la Storia*, Napoli 1981). Si tratta di una politicità ' trascendentale ', a difendere la quale Giarrizzo non è il solo e i cui oggetti di ricerca non sono certo esauriti.

Una grande influenza è stata esercitata da Vico sulle problematiche del linguaggio, sia durante l'epoca romantica sia almeno a partire dalla ' grande ' *Estetica* di B. Croce. È da aggiungere però che Vico ha trovato un valente interprete in A. Pagliaro; dei suoi numerosi scritti su Vico

citiamo qui quelli contenuti in *Altri Saggi di Critica Semantica* (Messina-Firenze 1961) ove si trovano *Lingua e poesia secondo G. B. Vico* e *Omero e la poesia popolare in G. B. Vico.* Il Pagliaro termina il primo di questi saggi con queste parole: « La mirabile e verace intuizione vichiana viene a porre l'etimologia nel suo giusto quadro, che è quello che il De Saussure indica felicemente come ' linguistica della parola '. L'innovazione si crea sempre in un momento di ' parola '; questo è un principio da ammettere come universalmente valido, anche se spesso non ci sia dato di individuare storicamente le circostanze storiche dell'innovazione, e ci si debba accontentare di una motivazione di ordine psicologico. Solo l'etimologia, che ricostruisce il momento soggettivo in cui si è creata l'innovazione, si può considerare propriamente ' storica ' cioè scientifica, appunto perché la storia non è se non la proiezione in continuità di momenti soggettivi. A tale principio, la lingua, tessuto d'innovazioni, aderisce in maniera così chiara e perfetta, come forse nessun'altra creazione umana » (ivi, p. 444). Precedentemente il Pagliaro aveva polemizzato coll'atto linguistico creativo in quanto finzione o in quanto atto intenzionale, riscoprendo il significato innovativo della parola. Nel saggio su Omero, Pagliaro aveva sostenuto che in Vico c'è *in nuce* « una teoria della poesia popolare, applicata alla nascita e formazione dell'etica greca. La poesia eroica è una manifestazione unitaria del popolo ' eroico ' » (ivi, p. 471). M. Fubini in *Stile e Umanità di Giambattista Vico* (Bari 1946) considera Vico anche come poeta e prende nettamente posizione per l'ultima stesura della *Scienza Nuova.* Seguendo i criteri della critica stilistica (il cui caposcuola fu L. Spitzer), Fubini con estrema finezza ricostruisce le connessioni e le posizioni delle frasi nel testo vichiano. Il divagamento ferino gli sembra « una parte nella quale appare più evidente l'intervento della fantasia » (ivi, p. 44) anche come costruzione di esperimenti ideali. Un'altra tipica osservazione stilistica del Fubini è la seguente: « La costruzione con l'infinito, così frequente [...] nel Vico », è da questi usata per « serbare l'accento della minaccia »

come nel caso di Achille e Priamo (ivi, p. 144). Tutt'altra strada ha seguito Erich Auerbach, che resta legato al concetto dello ' spirito del popolo ', anche se con piena consapevolezza riconosce che in Vico domina « un concetto che manifesta subito la sua origine razionale e giuridica » cioè « il concetto di consenso o accordo, dell'accordo generale di molti uomini o di tutti, concepito da Vico come ' senso comune '. Ora Vico elabora sì questo concetto a maniera sua, dal campo pratico si eleva al metafisico — ma resta una metafisica di forme chiare e per così dire classico-razionali, lontanissima dalla nebulosità del popolare » (*Vico e il linguaggio*, in « De Homine », n. 27-28, 1968, p. 168). Già aperto all'idea dell'ermeneutica è il libro di K. O. Apel, *L'Idea di lingua nella tradizione dell'Umanesimo. Da Dante a Vico* (Bologna 1975). Apel sostiene la tesi di un avvicinamento tra Vico e Humboldt, anche se quest'ultimo « non è più un sistematico speculativo » e « il nerbo della sua programmatica è [...] rivolto a indagare empiricamente l'individualizzazione applicando normativamente quella ' forma d'umanità ' che il ricercatore deve recare nell'anima » (ivi, p. 476). Con ciò Apel intende che, dopo Humboldt, l'universalismo ancora presente in Vico è venuto meno. Ch. Perelman e L. Olbrechts-Tyteca nel loro *Trattato sull'Argomentazione. La nuova retorica* (trad. it., Torino 1966) usano ripetutamente e con frutto le *Institutiones Oratoriae* (quelle tradotte dal Pomodoro) e ne traggono anche alcune osservazioni interessanti. Per esempio, essi notano, a proposito dell'argomentazione per divisione cioè di quella tecnica che suddivide le classi di un insieme dato, che Vico usa l'enumerazione delle parti come *amplificazione* per *congerie* e presenta questo caso: « Cotesti occhi tuoi sono formati alla impudenza, il volto alla audacia, la lingua agli spergiuri, le mani alle rapine, il ventre alla ingordigia [...] i piedi alla fuga: dunque sei tutta malvagità » (Perelman, *op. cit.*, p. 185). Gli autori del *Trattato* notano che la stessa figura qui denominata come amplificazione potrebbe essere definita come per *divisione* allo scopo di dimostrare, in un altro contesto, che una città

è stata distrutta in tutte le sue parti (ivi, p. 248). Dunque anche delle operette scolastiche di Vico si può fare buon uso. Lo scritto più interessante sulla linguistica vichiana resta però il saggio del De Mauro intitolato *G. B. Vico dalla retorica allo storicismo linguistico* (« La Cultura », a. VI, 2 aprile 1968, pp. 167 sgg.). La sua tesi è che Vico ha scoperto che « le figure poetiche nacquero e nascono in realtà dall'esigenza di aderire con mezzi lessicali limitati alla complessità del reale » (ivi, 177). Anticonvenzionalista Vico pone al centro della sua concezione semantico-linguistica i caratteri fantastici, sicché « i vocabolari, come tutto il corpo grammaticale sintattico delle lingue, sono costituiti da quasi infiniti particolari » (ivi, p. 179). È questo l'aspetto importante della tesi di De Mauro di cui giudico invece deludente la conclusione in quanto, anziché cercare d'intendere come Vico si sforzi, pur mancando delle conoscenze delle leggi fonetiche, di costruire un sistema di regole valide in un determinato contesto e un sistema d'interpretazione o di costruzione di interrelazioni tra i vari contesti, finisce coll'esortarci a uno storicismo ' linguistico ' moralmente nobile, ma teoricamente equivalente a un nuovo, moderno linguaggio per la cultura popolare.

Un'idea feconda e molto intelligente è quella che è espressa dall'antropologo Sir Edmund Leach là ove riprende la dualità tra la Venere descritta da Vico ' nuda ' e quella pronuba ' col cesto coperto '. Ripetendo l'interpretazione di Vico per cui nudità significa assenso alle prestazioni sessuali, il Leach ha trovato tra i ' Kachins ' del Burma del Nord una popolazione in cui la coppia *nudo/vestito* sta a indicare un lignaggio di offerta della sposa e di possesso di essa « che è spesso di dominio politico » (E. Leach, *Vico and the Future of Anthropology*, in AA.VV., *Vico and Contemporary Thought*, vol. II, cit., p. 157). Al termine del suo saggio Leach fa questa osservazione che può essere la migliore risposta al provincialismo antivichiano: « La mia conclusione è che la *Scienza Nuova* di Vico non può essere raccomandata come lettura notturna all'antropologo in via di formazione.

Anche perché quest'ultimo si addormenta pesantemente sulle ramificazioni della mitologia classica ricostruita, benché lampi di stupefacente penetrazione possano interrompere il suo sonno. Le entità del mondo sociale vichiano fatto dall'uomo non sono oggetti fissati, analiticamente distinti; non sono specie che sono esistite dall'inizio. Esse sono idee generative; le loro ricombinazioni e trasformazioni sono sempre produttive di nuove ' modificazioni della nostra mente umana ' » (ivi, p. 159).

Per ottenere ciò va, aggiungiamo noi, riconosciuto e ricostruito il ricco nucleo iniziale. Si tratta di una fatica non inutile se volta ad aiutare le feconde modificazioni e soprattutto se non cede alla tentazione di spingerlo troppo indietro fino a impoverirlo quasi di tutto ciò che è legittimamente suo.

BIBLIOGRAFIA

I. PRINCIPALI EDIZIONI DOPO LA MORTE DI VICO (1744)

La prima ristampa della *Scienza Nuova* fu quella dei *Classici Italiani.* Il titolo era il seguente: *Principj di Scienza Nuova* di Giambattista Vico *d'intorno alla comune natura delle nazioni,* colla vita dell'autore scritta da lui medesimo, tre volumi, Milano 1801. Questa edizione fu poi ristampata due volte. La sua maggiore diversità rispetto all'edizione del 1744 fu l'aggiunta dell'*Autobiografia.*

Un'importante edizione dei *Principj di una scienza nuova* secondo l'ed. 1725 (con in apparato alcune correzioni da una copia del Vico stesso, e in calce una lettera inedita al gesuita Vitri) fu pubblicata a Napoli nel 1817 da Salvatore Gallotti.

Il primo grande progresso delle edizioni del Vico fu la raccolta dei suoi opuscoli sparsi. Dopo vari fallimenti, l'impresa fu assunta e compiuta da Carlantonio de Rosa, Marchese di Villarosa, che li pubblicò in quattro volumi: « *Opuscoli* di Giambattista Vico raccolti e pubblicati da Carlantonio de Rosa, marchese di Villarosa », volume primo Napoli 1818; volume secondo Napoli 1818; volume terzo Napoli 1819; volume quarto con un titolo diverso: « Jo. Baptistae Vici *Opuscula* a Carolo Antonio Marchione Villarosae collecta et evulgata », Neapoli MDCCCXXXIII. Il primo tomo contiene una dedica a Iacopo Morelli, l'*Autobiografia* coll'*Aggiunta* dell'autore oltre che un'addizione e le note dell'editore, le orazioni per la Cimmino e la D'Althann, le *Cene suntuose de' Romani,* il secondo una dedica dell'editore a chi legge, l'elogio della Pignatelli-Bonito, la dedica e la prefazione della traduzione belliana della *Sifilide* del Fracastoro, il parere sulla *Commedia dantesca,* la prefazione alle *Rime* di Gherardo de-

gli Angioli, il parere sulla *Grammatica* del D'Aronne, le due *Risposte al « Giornale de' letterati »*, la dedica della miscellanea Carafa-Borghese, l'orazione di apertura per l'accademia degli Oziosi, il carteggio colle note relative, il terzo una dedica a Giambattista Vermiglioli, le poesie e le annotazioni a queste, infine il quarto una dedica al marchese Orazio Cappelli, una ristampa materiale della silloge di Francesco Daniele di San Clemente che raccoglie le due giovanili orazioni per i funerali di Caterina d'Aragona e quella per il ritorno del Santostefano in Spagna, il *Panegyricus* di Filippo V, il *De studiorum ratione*, il *De mente heroica*, e inoltre la senile orazione per le nozze di Carlo di Borbone. Contiene anche la seconda delle *Orazioni inaugurali* con la dedica a Marcello Filomarino, la prima *Oratiumcula pro adsequenda laurea*, il complimento a Carlo di Borbone, la dedica del *De aequilibrio*, le lettere latine al Serao e al Coppola, le *Vindiciae*.

Il primo tentativo di raccogliere in una edizione complessiva le opere di Vico fu compiuto da G. Ferrari in sei volumi col titolo: *Opere di Giambattista Vico ordinate e illustrate coll'analisi storica della mente del Vico.* L'edizione del Ferrari era stata preceduta da una prima raccolta di *Opera selecta* (Napoli 1844) a cura di Nicola Corcia. Quasi contemporaneamente uscivano « *Opere* di Giambattista Vico per la prima volta compiutamente riunite con traduzioni e commenti di Francesco Pedrari, volume primo » (Milano 1835, pp. CXII-845). Ritornando all'edizione del Ferrari i primi volumi ad uscire furono il secondo e il terzo: « J. B. Vici *Opera latina* recensuit et illustravit Joseph Ferrari, Tomus primus et secundus » (Milano 1835). Il primo volume contiene il *De studiorum ratione*, il *Liber metaphysicus*, i due articoli del « Giornale de' letterati » colle *Risposte* del Vico e infine il *De rebus gestis Antonii Caraphei*; l'altro volume contiene il *Diritto universale* con le *Notae* à pie' di pagina. Nello stesso anno 1835, uscì il sesto volume intitolato « *Opuscoli* di Giambattista Vico posti in ordine da Giuseppe Ferrari », che però, nell'anno seguente 1836, cambiò il frontespizio in: « *Opuscoli* di Giambattista Vico nuovamente pubblicati, con alcuni scritti inediti da Giuseppe Ferrari ». Questi piccoli scritti erano iscrizioni, poesie latine, altre due *orantiumculae pro adsequenda laurea*, l'abbozzo di commento all'*Epistola ai Pisoni* ecc. Per il resto si trattava di una ristampa materiale dei quattro volumi del Villarosa, esclusi il *De studiorum ratione*, le due *Risposte*, l'*Autobiografia* e le *Vindiciae* pubblicate nel secondo e quarto.

Nel 1836 uscirono i volumi quarto e quinto, il primo dei quali col titolo: « *Principj di una scienza nuova d'intorno alla comune natura delle nazioni* secondo l'edizione del MDCCXXV, pubblicati con note di Giuseppe Ferrari. Si aggiungono le *Vindiciae in ' Acta eruditorum ' lipsiensia*, ecc. e la vita dell'autore » (Milano 1836 di pp. 488); il secondo uscito col titolo « *Principii di Scienza nuova d'intorno alla comune natura delle nazioni* di Giambattista Vico, secondo la terza impressione del MDCCXLIV con le varianti di quella del MDCCXXX e con note di Giuseppe Ferrari » (Milano 1836, pp. 630) contiene la *Prefazione dell'editore*, la *Tavola delle note dell'editore*, la *Tavola dei brani esclusi dalla terza edizione della « Scienza nuova » e qui riportati come varianti*, la *Tavola delle aggiunte alla terza edizione*, un *Frammento inedito di una prefazione alla terza edizione della « Scienza nuova »* (che non è altro che il brano finale delle correzioni quarte), le dediche delle varie edizioni, la *Tavola d'indici* della redazione del 1730. Il primo volume, intitolato *La mente di Giambattista Vico*, uscito nel 1837, ha una lunga introduzione del Ferrari alcuni inediti fra cui un certo numero di pagine delle *Institutiones Oratoriae* e il *De parthenopea coniuratione* nonché il *Josephi Capycii Funus.* Nelle pp. 283-339 del primo volume è contenuto un repertorio alfabetico assai utile.

Dopo l'edizione Ferrari ben poco progredì la conoscenza di Vico coll'edizione di Francesco Saverio Pomodoro uscita presso i Fratelli Domenico e Antonio Morano di Napoli. L'edizione in sei volumi cominciò a uscire nel 1858 col titolo « *Opere* di Giambattista Vico » che è poi ripetuto in tutti gli altri e col sottotitolo « Volume I, *Autobiografia, Dell'antichissima sapienza degli Italiani*, versione italiana di Francesco Saverio Pomodoro ». Il testo latino era a pié di pagina. Il secondo volume uscito ancora nel 1858 ha come sottotitolo « *Dell'unico principio ed unico fine del diritto universale* di Giambattista Vico, versione italiana », e conteneva anche la *Sinopsi.* Nel 1860 seguirono i volumi quinto e sesto identici al quinto e sesto dell'edizione del Ferrari. Per ultimo fu pubblicato il quarto volume, uscito nel 1859 colla *Scienza Nuova Prima* e le *Vindiciae* non tradotte nonché il *De rebus gestis Antonii Caraphei*, anch'esso non tradotto. Nel 1861 fu la volta del terzo volume intitolato « *Della costanza del giurisprudente*, versione italiana ». Poiché poi nel 1844 era stata pubblicata a Novi un'edizione, curata da Don Luigi Parchetti pei tipi di Francesco Moretti intitolata « *Istituzioni oratorie*, opera

inedita di Giambattista Vico volgarizzata dal latino » e nel 1845 fu reso pubblico da Carlo Tipa a Napoli il testo latino di un volumetto in dodicesimo intitolato « *Istituzioni oratorie* di Giambattista Vico », il Pomodoro ne approfittò nel 1865 per aggiungere, colla dicitura « presso i Fratelli Morano », un settimo volume supplementare di 134 pagine intitolato « *Istituzioni oratorie e scritti inediti* di Giambattista Vico ». Gli scritti inediti non erano altro che la trascrizione di un opuscoletto di 59 pagine che Giuseppe Del Giudice aveva ripubblicato col titolo « *Scritti inediti* di Giambattista Vico tratti da un autografo dell'autore » (Napoli 1863) che era a sua volta una trascrizione di un'edizione del 1818 di A. Giordano. L'edizione Pomodoro si allargò ulteriormente di un ottavo volume includendovi le *Cinque orazioni inedite* pubblicate dagli stessi Fratelli Morano nel 1869. Era accaduto che Antonio Galasso, bibliotecario, avesse potuto disporre di un piccolo codice che conteneva le *Cinque orazioni inedite* e le *Emendationes* e le aveva pubblicate col titolo: « Joha. Bap. Vici *Orationes Quinque Ineditas* ex cod. ms. partim authographo qui in R. Neapol. Bibliotheca servatur edidit Antonius Galasso Bibliothecarius, Neapoli 1869 ». Si tratta di un volumetto in ottavo di 80 pagine senza indicazione di casa editrice. Nell'edizione Pomodoro il volume ottavo diveniva di pagine CXXIII-72 in ottavo grande.

Un grande passo in avanti nella conoscenza del pensiero di Vico fu reso possibile dalla pubblicazione dell'edizione Nicolini frutto della collaborazione di questo studioso col Croce e col Gentile. Fu l'editore Giovanni Laterza a farsene carico inserendola nella collezione degli *Scrittori d'Italia.* L'ordine dei volumi è il seguente: vol. I: Giambattista Vico, *Le Orazioni Inaugurali - Il De Italorum Sapientia e le Polemiche*, a cura di G. Gentile e F. Nicolini, Bari 1914 (come tutti i volumi è corredato di *Nota* con storia del testo, criteri e notizie); vol. II: *Il Diritto Universale*, a cura di F. Nicolini, diviso in tre parti, e dedicato a B. Croce nel suo settantesimo compleanno. La parte prima contiene *Sinopsi* e *De Uno*, la parte seconda contiene il *De Constantia iurisprudentis* e la parte terza *Notae, Dissertationes* nonché nota bibliografica e indici; vol. III: *La Scienza Nuova Prima*, con la polemica contro gli ' Atti degli Eruditi di Lipsia ', a cura di Fausto Nicolini, Bari 1931; vol. IV: *La Scienza Nuova. Giusta l'edizione del 1744. Con le varianti dell'edizione del 1730 e di due redazioni intermedie inedite.* A cura di Fausto Nicolini

voll. I e II, Bari 1928; vol. V: *L'Autobiografia - Il Carteggio e Le Poesie Varie*, a cura di Benedetto Croce, Bari 1911; vol. VI: *Scritti Storici*, a cura di F. Nicolini, Bari 1939; vol VII: *Scritti Vari e Pagine Sparse*, a cura di Fausto Nicolini, Bari 1940; vol. VIII: *Versi d'Occasione e Scritti di Scuola*, con appendice e bibliografia generale delle opere a cura di Fausto Nicolini, Bari 1941. Il pregio di questa edizione consiste nella migliore distribuzione delle opere e nella trascrizione delle varianti dell'edizione della *Scienza Nuova.* Di recente, ad opera del compianto Pietro Piovani, fu iniziata una campagna per un'edizione nazionale delle opere. Ma allo stato attuale l'edizione Nicolini é il miglior strumento a disposizione colla sola eccezione del volume: Giambattista Vico, *Le Orazioni Inaugurali (I-VI)*, a cura di Gian Galeazzo Visconti, Bologna MCMLXXXII, che fa parte di un progetto, indicato dal titolo *Opere di Giambattista Vico* coll'intestazione « Consiglio Nazionale delle Ricerche - Centro di Studi Vichiani », diretto da F. Tessitore. Alcuni miglioramenti marginali sono stati notati da vari studiosi anche nei due volumi Giambattista Vico, *Opere filosofiche*, a cura di P. Cristofolini, Firenze 1971 e Giambattista Vico, *Opere Giuridiche*, a cura di P. Cristofolini, Firenze 1974. Lo stesso può dirsi di varie edizioni di opere vichiane altamente dignitose. Ci limitiamo per altro a citare quella dell'*Autobiografia*, seguita da una scelta di lettere e rime, a cura di M. Fubini (Torino 1960, pp. 224) e quella delle *Opere*, a cura di F. Nicolini (Milano-Napoli 1953, pp. XLVI-1110) che contiene alcune buone traduzioni dal latino.

II. PRINCIPALI TRADUZIONI

Dall'edizione sopracitata dei « Classici italiani » ebbe origine la prima traduzione tedesca: Giambattista Vico, *Grundzüge einer neuen Wissenschaft über die gemeinschaftliche Natur der Völker*, aus dem Italienisch von Dr. Wilhelm Ernst Weber, Leipzig 1822. Di tale traduzione B. Croce nella sua *Bibliografia Vichiana* (accresciuta e rielaborata da F. Nicolini, Napoli MCMXLVII, vol. I, p. 54) dice che « quali che possano essere i suoi difetti, serba sempre il pregio d'essere integrale e annotata ».

A tale traduzione tedesca è posteriore nel tempo quella di J. Michelet, di cui il medesimo Croce dice assai male definendola piuttosto ' travestimento ' che traduzione. Essa è comunque parziale. L'intestazione è: J. Michelet, *Principes de la philosophie de l'histoire*, traduits de la *Scienza Nuova* de J. B. Vico, et précédé d'un discours sur le système et la vie de l'auteur, Paris 1827, pp. LXX, 392. Essa ebbe cinque ristampe. In inglese fu in questo periodo tradotta unicamente una parte del lavoro di Michelet, cioè il terzo libro della *Scienza Nuova* ad opera di E. Nelson Coleridge col titolo: *Translation of the Third Book of Vico's « Scienza Nuova » on the Discovery of the True Homer*. Questa traduzione è parte dell'opera dello stesso autore intitolata: *Introduction to the Study of the Greek Classic Poets Designed Principally for the Use of Young Persons at School and College*, London 1830. L'infaticabile Michelet intanto trasformava i suoi *Principes*, in *Oeuvres Choisies*, aggiungendovi l'*Autobiografia* e estratti di diversi opuscoli o lettere del Vico e mano a mano altre opere. In Germania il Dott. Carlo Enrico Müller dava nel 1852 alle stampe il *De Uno* col titolo « *Von dem einem Anfange und dem einem Ende alles Rechts*, nach des Johann Baptista Vico Buche *De universi iuris uno principio et fine uno*, bearbeitet und mit einer Einleitung herausgegeben von Dr. Karl Heinrich Müller » ecc. (Neubrandeburg, 1854). Tre furono le traduzioni italiane del *De Uno*, quella di Costanzo Giani (Milano 1855), del Pomodoro (vol. II della sua edizione di opere) e di Carlo Sarti (Milano 1866). Nel 1844 fu pubblicata in francese la prima traduzione integrale della *Scienza Nuova* col titolo « *Science Nouvelle* par l'auteur de l'*Essai sur la formation du dogme catholique* » (Paris 1894, pp. CXX-398). L'autrice di questa nuova traduzione era Cristina Trivulzio, principessa di Belgioioso.

Dopo questa fioritura di traduzioni rimane da registrare la fatica del letterato polacco Antonio Lange che durante l'ultima guerra mondiale pubblicò nella *Biblioteka filozoficzna* di Varsavia l'intero primo volume della *Scienza Nuova*, quello a cura del Nicolini, col titolo « Jan Baptysta Vico, *Nowa Nauka*, przedmowa i Komentarzem opatrzyl Fausto Nicolini, przelozyl Antoni Lange. Tom. I Ozdobiony portretem Jana B. Vico oraz dwiema rjcinami » (Warszawa 1916, di pagine LXXV-336 in ottavo). Seguì E. Auerbach che volle dare una traduzione rifatta e abbreviata della *Scienza Nuova* con 39 pagine di *Prefazione* del *Traduttore* e che reca il frontespizio « Giambattista Vico, *Die Neue Wissenschaft über die gemeinschaftliche Natur der Völker*, nach der Ausgabe von 1744, übersetzt und eingeleitet von Erich Auerbach » (München 1924).

Nel 1943 apparve « J. Chaix-Ruy, docteur-en-lettres, *Vie de J.-B. Vico*, suivie d'une traduction de l'*Autobiographie*, d'un choix de lettres, d'une poésie et des diverses notes » (Paris 1943, pp. 57). Tra le traduzioni più recenti segnaliamo ancora: in russo: « Dž. Viko, *Osnovaniya novoj nauki ob obščej prirode naciy (Principi di Scienza nuova d'intorno alla comune natura delle nazioni)* », a cura di A. A. Guber e M. A. Lifšcits, Leningrad 1940; « *Nauka Nowa*, Przelozyl *Jan Jakubowicz*, Opracowal i wstepem poprzedzil *Slaw Krzemien-Ojak*, Biblioteka Klasykow Filozofii, Panstwowe Wydawnictwo Naukowe, 1966, pp. XXXIII-745; in lingua francese: *Principes d'une Science Nouvelle relative à la nature commune des nations*, traduction intégral d'après l'édition de 1744, par A. Doubine, présentation par B. Croce, introduction, notes et index par F. Nicolini, Paris 1953; in lingua inglese: *The Autobiography*, translated by M. H. Fisch and T. G. Bergin, Ithaca & London, Cornell University Press prima edizione 1944, ristampe nel 1963 e 1968; quindi 1975, pp. VI-240; *The New Science*, translated from the third edition (1744) by T. G. Bergin and M. H. Fisch, Ithaca, Cornell University Press, 1948, pp. 382; *On the Study Methods of our Time*, translated, with an introduction and notes, by E. Gianturco, Indianapolis, The Bobbs-Merrill Company, 1965, pp. 37-98; *Gli affetti di un disperato*, translated by T. G. Bergin, in « Forum Italicum », II, 1968, pp. 305-09; *A Factual Digression on Human Genius, Sharp, Witty Remarks, and Laughter* (De Humano Ingenio, acute arguteque dictis et de risu e re nata digressio), translated by A. Illiano, J. D. Tedder, P. Treves, in « Forum Italicum », II, 1968, pp. 310-14; *Practic of the New Science*, translated by T. G. Bergin e M. H. Fisch, in AA.VV., *Giambattista Vico's Science of Humanity*, a cura di G. Tagliacozzo e D. Ph. Verene, Baltimore and London 1976, pp. 451-454; *On the Heroic Mind*, traduzione inglese di E. Sewell e A. C. Sirignano in AA.VV., *Vico and Contemporary Thought*, Atti del Convegno di New York, edited by G. Tagliacozzo, M. J. Mooney e D. Ph. Verene, London and Basingstoke 1980, II, pp. 228-45; in lingua tedesca: *Von dem einem Ursprung und Ziel allen Rechtes*, traduzione di M. Glaner, Wien, W. Braümüller, 1950, pp. 64. Si tratta di una traduzione parziale

con una prefazione di T. Spoerri nella Collana « Klassiker d. Staatskunst »; *Autobiographie*, mit einer Einführung in Vicos philosophische Bedeutung von V. Rüfner, Zürich-Brüssell, Occident-Verlag, 1948, pp. 214; *De nostri temporis studiorum ratione*, lateinischdeutsche Ausgabe, Darmstadt 1963, pp. 186, riproduzione fotostatica di una traduzione apparsa nel 1947 ad opera di Walter F. Otto; « *Die neue Wissenschaft über die gemeinschaftliche Natur der Völker*, nach der Ausgabe von 1744 übersetzt von E. Auerbach, mit einem Essay zum Verständnis des Werkes » und einer Bibliographie von E. Hora, Reinbek bei Hamburg, Rowohlts Klassiker der Literatur und der Wissenschaft, 1966, pp. 253. Riproduce la traduzione già fatta sotto l'impulso di Croce nel 1924, ristampata nel 1968; *De nostri temporis studiorum ratione*, lateinisch-deutsche Ausgabe, Darmstadt 1974, pp. 186, riproduzione anastatica della sopraricordata edizione del 1947-63; *Liber Metaphysicus. Risposte*, trad. ted. di S. Otto e H. Viechtbauer, con testo latino e italiano a fronte, introduzione di S. Otto, München 1979, pp. 267; in lingua spagnola: *Ciencia Nueva: De la sabiduría poética*, trad. di G. Godoy, Santiago 1978; in lingua portoghese: *Princípios de una ciência nova*, trad. brasiliana di A. L. De Almeida Prado, Sãn Paulo 1974, pp. 189 (traduzione parziale); in lingua polacca: *Vico*, a cura di S. Krzemień-Ojak, Warszawa 1971, pp. 279, si tratta di un'antologia delle principali opere vichiane; in lingua romena: *Stiinta Nouá. Principiile unei Stiinte Noi cu privire la natura comună a metiunilor precedată de Autobiografie*, introduzione, traduzione romena e indici a cura di N. Façon, note di F. Nicolini e N. Façon, Bucuresti 1972, pp. 823.

III. BIBLIOGRAFIE E PRIMI STUDI LESSICOGRAFICI

Fondamentale, anche per le note che precedono: B. Croce, « *Bibliografia Vichiana* accresciuta e rielaborata da Fausto Nicolini. Volume primo e secondo », Napoli, Riccardo Ricciardi Editore MCMXLVII di pp. 1051. Hanno proseguito quest'opera monumentale M. Donzelli *Contributo alla Bibliografia Vichiana (1948-1970)*, Napoli 1973, pp. 110; A. Battistini, *Nuovo Contributo alla Bibliografia Vichiana 1971-1980*, Napoli 1983, pp. 334.

Ristampando anastaticamente i *Principi di una scienza nuova intorno alla natura delle nazioni* secondo l'edizione di Napoli 1725, a cura di Tullio Gregory (Roma 1979, pp. 16+282), è stato aggiunto un volume secondo *Concordanze e indici di frequenza*, a cura di A. Duro, Roma 1981, pp. XXIV-615.

IV. STUDI CRITICI

1. *Opere generali sull'ambiente.*

G. Maugain, *Étude sur l'évolution intellectuelle de l'Italie de 1657 à 1750 environ*, Paris 1909. Sul pensiero filosofico del '700 e sui singoli sono ancora utili le indicazioni di G. Capone Braga, *La filosofia francese e italiana del '700*, tre volumi, Padova 1942[2]; sulla cultura M. Fubini, *La cultura illuministica in Italia*, Torino 1964[2] e E. Garin *Storia della filosofia italiana*, vol. III, Torino 1966; G. Natali, *Il Settecento*, Milano 1964; per la parte scientifica R. Caverni, *Storia del metodo sperimentale in Italia*, 6 voll., Firenze 1891-1900, ristampato a Bologna nel 1970. Buona introduzione al '700 è quella di P. Casini, *Introduzione all'Illuminismo*, Bari 1973. Sulla cultura napoletana: E. Garin, *Dal Rinascimento all'Illuminismo. Studi e Ricerche*, Pisa 1970; sulla cultura europea P. Hazard, *La crise de la conscience européenne*, Paris 1935 e anche dello stesso *La pensée de Vico* che raccoglie I. *Avant la Scienza nuova*, II. *Les valeurs dynamiques de la 'Scienza nuova'*, III. *Influences sur la pensée française*, in « Revue des cours et conférences », vol. XXXII, pp. 707-18, 30 luglio 1931; vol. XXXIII, pp. 42-55 e 127-43, 15 e 30 dicembre 1931. Si ricordano infine N. Badaloni, *Introduzione a G. B. Vico*, Milano 1961; B. De Giovanni, *Filosofia e Diritto in Francesco D'Andrea. Contributo alla storia del previchismo*, Milano 1958; B. Croce in *Storia dell'età barocca in Italia. Pensiero, poesia e letteratura, vita morale*, Bari 1957.

2. *Opere di storia su Vico.*

Hanno carattere storico le ricerche di F. Nicolini: *La giovinezza di Giambattista Vico (1668-1700). Saggio biografico*, Bari 1932; *Vittorio Amedeo II, Eugenio di Savoia e Antonio Carafa. Notizie. Lettere e documenti a illustrazione degli ultimi capitoli del « De rebus gestis Antonii Caraphei »* poi inserito con altri saggi in F. Nicolini, *Vico storico*, a cura di F. Tessitore, Napoli 1967; F. Nicolini, *Uomini di Spada, di Chiesa, di Toga, di Studio ai Tempi di Giambattista Vico*, Milano 1942; F. Nicolini, *La religiosità di Giambattista Vico*, Bari 1949; F. Nicolini, *Commento storico alla Seconda Scienza Nuova*, Roma 1949-50; F. Nicolini, *Saggi vichiani*, Napoli 1955; F. Venturi, *L'Antichità svelata e l'idea del progresso in N. A. Boulanger*, pubblicato nel 1946 sulla rivista « Società » e successivamente in volume, Bari 1947, un cui capitolo è intitolato *Boulanger e Vico* (pp. 124-40); F. Venturi, *Broggia e Vico*, in *The Age of Enlightenment. Studies presented to Theodore Besterman*, Edimburgh-London 1967, pp. 298-307; *Un Vichiano tra Messico e Spagna: Lorenzo Boturini Benaduci*, in « Rivista storica italiana », a. LXXXVII, 1975, n. 4, pp. 770-84; inoltre F. Venturi, *Settecento riformatore*, vol. I: *Da Muratori a Beccaria*, Torino 1969.

3. *Opere e studi teorici su Vico.*

Come inquadramento generale della discussione: A. Rotondò, *Lo storicismo assoluto e la tradizione vichiana*, in « Società », Roma 1955, n. 6, pp. 1011-47. Opera fondamentale: B. Croce, *La filosofia di Giambattista Vico*, Bari 1910. Tra i lavori del Croce: *Estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale*, Bari 1901, pp. 242-58; *Teoria e storia della storiografia*, Bari 1916; *Filosofia e storiografia*, Bari 1949, pp. 183-87. Di G. Gentile citiamo, *Studi vichiani*, Firenze 1915; *Sistema di Logica come teoria del conoscere*, vol. II, Bari 1923², p. 252 e *passim*; *La Filosofia dell'Arte*, Milano 1931, p. 38 e *passim*.

Espressioni teoriche della dissoluzione dello storicismo e della filosofia dell'atto, sono: A. Corsano, *Umanesimo e Religione in G. B. Vico*, Bari 1935 e *G. B. Vico*, Bari 1956; E. Paci, *Ingens Sylva*, Milano 1949; N. Badaloni, *Introduzione a G. B. Vico*, Milano 1961 e *Introduzione* a Giambattista Vico, *Opere Filosofiche*, a cura di P. Cristofolini, Firenze 1971. Su altro versante F. Amerio, *Introduzione allo studio di G. B. Vico*, Torino 1947. In Germania E. Cassirer soprattutto *Filosofia delle forme simboliche*, trad. it., voll. 2, Firenze 1961, pp. 106 sgg.; F. Meinecke, *Le origini dello storicismo*, trad. it., Firenze 1954, pp. 37-53 e *passim*. Colui che ha introdotto la conoscenza del Vico in Inghilterra è R. G. Collingwood del quale citiamo: *Speculum Mentis or the Map of Knowledge*, Oxford 1924; *The Philosophy of History*, London 1930; *The Principles of Art*, Oxford 1938; *The Idea of History*, Oxford 1946; *Essays in the Philosophy of History*, a cura di W. Debbins, Austin 1967 (dalla p. 127 alla p. 130 si parla di Vico). Vico è stato studiato da M. Horkheimer, *Gli inizi della filosofia borghese della storia*, trad. it., Torino 1978; *Teoria Critica. Scritti 1932-1941*, trad. it., Torino 1974, p. 115; da G. Lukács, *La distruzione della Ragione*, trad. it., Torino 1959, pp. 124-26 e *passim*; da J. Derrida, *De la Grammatologie*, Paris 1967; da H. G. Gadamer, *Verità e metodo*, trad. it. a cura di G. Vattimo, Milano 1983 e da J. Habermas, *Prassi politica e teoria critica della società*, Bologna 1973.

4. *Opere di prevalente interesse di teoria giuridica e politica intorno a Vico.*

Per iniziativa di Giorgio Del Vecchio, « La Rivista internazionale di filosofia del diritto » (Roma 1925) pubblicava *Per il secondo centenario della « Scienza Nuova » di Giambattista Vico (1725-1925)* con scritti di Gioele Solari, G. De Montemajor, B. Donati, G. Groppali, G. Folchieri, e diversi altri. Tra i più interessanti l'articolo di Giuseppe Capograssi, *Dominio, libertà e tutela nel « De Uno »* (pp. 137-52). Alcuni di questi autori continuarono nelle loro ricerche vichiane. Il più laborioso di tutti fu B. Donati di cui è ancora importante: *Nuovi Studi sulla filosofia di G. B. Vico con documenti*, Firenze 1936, pp. VIII-529. Seguirono gli scritti di: G. Fassò, *I 'Quattro Autori' del Vico: Saggio sulla genesi della « Scienza Nuova »*, Milano 1949; *Vico e Grozio*, Napoli 1971; N. Badaloni, *Introduzione* a Giambattista Vico, *Opere Giuridiche*, a cura di P. Cristofolini, Firenze 1974; F. Vaughan, *The Political Philosophy of Giambattista Vico: An Introduction to « La*

Scienza Nuova », The Hague, 1972. Tra le opere di P. Piovani citiamo: *Rosmini e Vico*, in « Rivista italiana di filosofia del diritto », a. XXX, 1953, pp. 295-332; *Il pensiero filosofico meridionale tra la nuova scienza e la « Scienza Nuova »*, « Atti dell'Accademia di Scienze morali e politiche », LXX, Napoli 1959, pp. 77-109; *Ex legislatione philosophia*, in « Filosofia », XI, 1960, pp. 229-60; *Vico senza Hegel*, in AA.VV., *Omaggio a Vico*, Napoli 1968, pp. 553-86; *Vico e la filosofia senza natura*, « Atti dell'Accademia Nazionale dei Lincei », CCCLXVI, 1969, pp. 247-68. Di Fulvio Tessitore ricordiamo: *Vico tra due storicismi*, in *Dimensioni dello storicismo*, Napoli 1971, pp. 11-31; *Il Vico di Meinecke e la metodologia delle epoche storiche*, in AA.VV., *Omaggio a Vico*, cit., pp. 587-639; *Momenti del vichismo giuridico-politico nella cultura meridionale*, in « Bollettino del Centro di Studi Vichiani », VI, 1976, pp. 76-111; *Vico nelle origini dello storicismo tedesco*, in *Comprensione storica e cultura*, Napoli 1979, pp. 59-93.

Altre opere di notevole rilievo: R. Ajello, *Arcana iuris. Diritto e politica nel settecento italiano*, Napoli 1976, Cap. III, *Vico e Riccardi nella crisi politica del 1726*, pp. 147-225; B. De Giovanni, R. Esposito, G. Zarone, *Divenire della Ragione Moderna. Cartesio, Spinoza, Vico*, Napoli 1981; G. Giarrizzo, *Vico. La Politica e la Storia* (che raccoglie anche importanti saggi di epoca precedente), Napoli 1981; A Del Noce, *La riscoperta di Vico e il superamento di Machiavelli*, in « Prospettive del Mondo », V, 1980, n. 54, pp. 51-62; G. Mastroianni, *Vico e la rivoluzione*, Pisa 1979.

5. *Opere d'interesse epistemologico.*

D'impostazione prevalentemente generale: G. Gusdorf, *La scienza umana nel secolo dei lumi*, con introduzione di S. Moravia, Firenze 1980; storico-epistemologico: S. Landucci, *I Filosofi e i Selvaggi (1580-1780)*, Bari 1972; P. Rossi, *Le Sterminate Antichità. Studi Vichiani*, Pisa 1969; P. Rossi, *I Segni del Tempo. Storia della terra e storia delle nazioni da Hooke a Vico*, Milano 1979; E. Garin, *Vico e l'eredità del pensiero del Rinascimento*, in AA.VV., *Vico oggi*, Roma 1979, pp. 69-93; d'impostazione più teorica: Karl Löwith, *« Verum et factum convertuntur »: le premesse teologiche del principio di Vico e le loro conseguenze secolari*, in AA.VV., *Omaggio a Vico*, cit., pp. 73-112; F. Fellmann, *Das Vico-Axiom: Der Mensch macht die Geschichte*, Freiburg-München 1976; S. Otto, *Sulla ricostruzione trascendentale della filosofia di Vico*, in « Bollettino del Centro di Studi Vichiani », XI, 1981, pp. 37-57; I. Berlin, *The Divorce Between the Sciences and the Humanities*, in « Salmagundi », n. 27, 1974, pp. 9-39; d'impostazione filosofico-sociologica L. Pompa, *La Scienza di Vico*, in « Bollettino del Centro di Studi Vichiani », II, 1972, pp. 13-52; L. Pompa, *Giambattista Vico. Studio sulla Scienza Nuova*, con introduzione di V. Mathieu, trad. it., Roma 1977. D'impostazione più logica: S. Toulmin, *Human Understanding*, Oxford 1972; A. Fáj, *Vico as Philosopher of « Metabasis »*, in AA.VV., *Science of 'Humanity'*, Giorgio Tagliacozzo, Donald Phillip Verene Editors, Baltimore 1976; utilizza la linguistica e la psicologia: D. Ph. Verene, *Vico's Science of Imagination*, Ithaca & London 1981, pp. 227; R. J. Tristram, *Explanation in the « New Science ». On Vico's Contribution to Scientific Socio-historical Thought*, in « History and Theory », XXII, n. 2, 1983, pp. 146-77.

6. *Recenti scritti di storiografia vichiana.*

Sono da segnalare tra i molti: I. Berlin, *Vico e Herder. Due Studi sulla Storia delle idee*, trad. it., Roma 1978; G. Galasso, *Napoli spagnola dopo Masaniello*, Napoli 1972; G. Galasso, *Il Processo degli Ateisti*, in *Storia di Napoli*, vol. VII, Napoli 1972, pp. 55-86; G. Cantelli, *Vico e Bayle: premesse per un confronto*, Napoli 1971; R. De Maio, *Società e vita religiosa a Napoli nell'età moderna (1656-1799)*, Napoli 1971; S. Mazzarino, *Vico, l'Annalistica e il Diritto*, Napoli 1971; M. Bligny, *Il mito del diluvio universale nella coscienza europea del Seicento*, in « Rivista Storica Italiana », LXXXV, 1973, pp. 47-63; G. Costa, *Vico, Camille Falconet e gli Enciclopedisti*, in « Bollettino del Centro di Studi Vichiani », III, 1973, pp. 147-62; L. Osbat, *L'Inquisizione a Napoli: il processo degli ateisti (1688-1697)*, Roma 1971; G. Costa, *Thomas Blackwell fra Gravina e Vico*, in « Bollettino del Centro di Studi Vichiani », V, 1975, pp. 40-55; N. Abbagnano, *Introduzione a G. B. Vico, La Scienza Nuova e altri Scritti*, Torino 1976, pp. 6-44 (con notevoli aggiunte rispetto all'edizione precedente); G. Costa, *Vico e il Settecento*, in « Forum Italicum », X, 1976, n. 1-2, pp. 10-30; A. Matute, *Lorenzo Boturini y el pensiamento historico de Vico*, Città del Messico

1976; G. Costa, *Antichità germaniche nella cultura italiana da Machiavelli a Vico*, Napoli 1977, pp. 345-77; C. D'Amato, *Il mito di Vico e la filosofia della storia in Francia nella prima metà dell'Ottocento*, Napoli 1977; A. Momigliano, *Two English Books on Vico*, in « Annali della Scuola Superiore di Pisa », 1977, n. 2, pp. 843-63; *La nuova storia romana di G. B. Vico*, in « Rivista Storia Italiana », LXXVII, 1965, pp. 773-90; *Roman ' bestioni ' and roman ' eroi ' in Vico's Scienza Nuova*, in *Terzo Contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*, Roma 1966, vol. I, pp. 153-77; A. Corsano, *Per una rilettura del vichiano De ratione*, in « Giornale Critico della Filosofia Italiana », LXII (LIX), 1978, pp. 151-71; M. Sina, *Vico e Le Clerc fra filosofia e filologia*, Napoli 1978; P. Pietro Nonis, *G. B. Vico e Niccolò Concina*, in « Atti del II Convegno Regionale di filosofia friulana e giuliana », Udine 1979, pp. 195-202; E. Garin, *Le Citazioni di Vico*, in « Giornale Critico della Filosofia Italiana » LX (LXII), 1981, pp. 380-86; P. Rossi, *Chi sono i contemporanei di Vico*, in « Rivista di Filosofia », n. 19, 1981, pp. 51-52.

Vanno segnalati infine: AA.VV., *Giambattista Vico. An International Symposium*, a cura di G. Tagliacozzo, Baltimore 1969, pp. 636. Contiene scritti di N. Badaloni, Y. Belaval, I. Berlin, D. Bidney, G. Cambon, S. Caramella, R. Cenal, A. Corsano, G. Cotroneo, E. De Mas, G. Dorfles, J. M. Edie, D. Faucci, M. H. Fisch, R. Franchini, E. Gianturco, M. Goretti, E. Grassi, S. Hampshire, H. A. Hodges, H. S. Hughes, E. Kamenka, G. L. Kline, E. Leach, A. Litz Walton, E. Paci, P. Piovani, A. Pons, H. Read, H. P. Rickman, W. A. Salomone, E. Sewell, W. Stark, G. Tagliacozzo, R. Wellek, G. A. Welles, G. Whalley, V. White Hayden.

A distanza di alcuni anni usciva una nuova raccolta di scritti: AA.VV., *Vico and Contemporary Thought - I-II* edited by Giorgio Tagliacozzo; Michael Mooney, Donald Phillip Verene, London and Basingstoke 1980. Oltre le note introduttive di G. Tagliacozzo contiene saggi di: M. H. Fisch, D. P. Verene, Sir I. Berlin, L. Pompa, E. McMullin, L. Rubinoff, B. A. Haddock, R. W. Jordan, H. Tuttle, E. Grassi, J. M. Krois, M. Mooney, D. R. Kelley, G. Costa, R. Nisbet.

Una terza raccolta di studi fu orientata sulle scienze umane: e raccolse anch'essa scritti di autori di varia nazionalità: AA.VV.: *Giambattista Vico's Science of Humanity*, Edited by Giorgio Tagliacozzo and Donald Phillip Verene, Baltimore

and London 1976, che contiene una Prefazione di G. Tagliacozzo e D. Ph. Verene e saggi di: G. Fassò, D. R. Kelley, A. Giuliani, G. Cantelli, H. White, A. Fáj, V. Mathieu, L. Pompa, W. H. Walsh, P. Hughes, Nancy S. Struever, A. Funkenstein, M. Goretti, N. Rotenstreich, H. N. Tuttle, R. W. Jordan, E. Riverso, E. Grassi, D. Ph. Verene, S. Hampshire, J. O'Neill, R. J. Di Pietro, H. Gardner, G. Mora, P. Piovani, A. M. Jacobelli, M. H. Fisch, A. Pons, M. B. Verene.

La quarta fatica di G. Tagliacozzo è stata dedicata al raffronto di Vico con Marx, impegnando, anche in questo caso autori di vario indirizzo. Ne è risultata una silloge così intitolata: AA.VV., *Vico and Marx: Affinities and Contrasts*, edited by Giorgio Tagliacozzo (Humanities Press, 1983) ove sono raccolti saggi di P. Munz, A. Pons, D. Lachterman, L. Pompa, T. Bale, J. Barnouw, G. L. Kline, A. Fulco, P. H. Hutton, G. Costa, H. Aronovitch, T. Rockmore, N. Bhattacharya, L. H. Simon, E. Grassi, D. Ph. Verene, E. Riverso, J. O'Neill, A. Pipa, J. R. Jennings, P. Cristofolini, B. A. Haddock, E. E. Jacobitti, A. Megill, J. G. Merquior.

Merita inoltre attenzione il volume introduttivo contenente le relazioni di A. Battistini, E. Garin, D. Ph. Verene, E. Grassi, *Vico Oggi*, Roma 1979, pp. 150.

7. *Opere sulla linguistica, sulla retorica e sulla stilistica.*

Tra i molti scritti di E. Auerbach citiamo: *Giambattista Vico e l'idea della filologia*, in « Convivium », XXIV, 1956, pp. 394-403; *Vico and Aesthetic Historism*, in E. Auerbach, *Scenes from the Drama of European Literature*, New York 1959, pp. 183-200. Gli studi sulla retorica di cui fu anticipatore A. Sorrentino, *La Retorica e la Poetica di G. B. Vico*, Torino 1927, sono sviluppati dalla ' nuova retorica ': Ch. Perelman, L. Olbrechts-Tyteca, *Trattato sull'Argomentazione. La nuova retorica*, trad. it., Torino 1966. Ha lasciato traccia di sé: T. De Mauro, *G. B. Vico dalla retorica allo storicismo linguistico*, in « La Cultura », VI, 1968, pp. 167-83; di A. Pagliaro ricordiamo: *Altri Saggi di Critica Semantica*, Messina-Firenze 1961, ove si trovano i due scritti *Lingua e poesia secondo G. B. Vico* e *Omero e la poesia popolare in G. B. Vico*; *La dottrina linguistica di Giambattista Vico*, in « Atti dell'Accademia Nazionale dei Lincei », VIII, 1959, pp. 379-48; *Le Origini*

del linguaggio secondo Vico, in « Atti dell'Accademia Nazionale dei Lincei », CCCLXVI, 1969, pp. 269-88. Si segnala qui come rappresentante della critica stilistica M. Fubini, *Stile e Umanità di Giambattista Vico*, Bari 1946 e per l'aggiornamento alle ricerche attuali A. Battistini, *La Degnità della Retorica. Studi su G. B. Vico*, Pisa 1975.

8. *Opere varie di utile consultazione.*

J. Chaix-Ruy, *La formation de la pensée philosophique de G. B. Vico*, G. A. P., Jean 1943, p. 315; A. R. Caponigri, *Time and Idea: The Theory of History in G. B. Vico*, London 1953 (trad. it., Bologna 1969); M. Manuel, *The Eighteenth Century Confronts the Gods*, Cambridge 1959 (su Vico il capitolo: *The 'Giganti' and their Joves*); A. M. Iacobelli Isoldi, *G. B. Vico, la vita e le opere*, Bologna 1960; G. Prestipino, *La teoria del mito e la modernità di G. B. Vico*, in « Annali della Facoltà di Magistero di Palermo », 1961-62, n. 13-68; J. Chaix-Ruy, *J. B. Vico et l'Illuminisme athée*, Paris 1968; M. Duchet, *Anthropologie et Histoire au siècle des lumières*, Paris 1971; E. Garin, *Divagazioni cinesi*, in « Rivista critica della Storia della Filosofia », a. XXVI, 1971, pp. 332-35; P. Rossi, *Aspetti della rivoluzione scientifica*, Napoli 1971 (su Vico *passim*); R. Bridenthal, *Was There a Roman Homer? Niebuhr's Thesis and its Critics*, in « History and Theory », a. XI, 1972, pp. 193-213; L. Feder, *The Cyclic View: Giambattista Vico and Oswald Spengler*, in *Ancient Myth in Modern Poetry*, Princeton 1972, pp. 270-76; J. Fox, *Giambattista Vico's Theory of Pedagogy*, in « British Journal of Educational Studies », a. XX, 1972, pp. 27-37; P. H. Hutton, *The New Science of Giambattista Vico: Historicism in Its Relation to Poetics*, in « Journal of Aesthetics and Art Criticism », n. 3, 1972, pp. 359-67; G. Mastroianni, *Da Croce a Gramsci. Studi Filosofici*, Urbino 1972; P. Zambelli, *La formazione filosofica di Antonio Genovesi*, Napoli 1972; V. M. Bevilacqua, *Vico, 'Process' and the Nature of Rhetorical Investigation. An epistemological Perspective*, in « Philosophy and Rethoric », n. 7, 1974, pp. 166-74; E. T. Gadol, *The Idealistic Foundations of Cultural Anthropology, Vico, Kant, Cassirer*, in « Journal of the History of Philosophy », 1974, a. XII, pp. 207-25.

Tra le molte opere di Grassi che riguardano Vico citiamo le due seguenti: *G. B. Vico und das Problem des Beginnes des modernen Denkens, kritische oder topische Philosophie?*, in « Zeitschrift für Philosophische Forschung », 1968, n. 4, pp 491-509; *Umanismo e Umanesimo*, in « La Cultura », a. XII, 1974, n. 3, pp. 280-96. Menzioniamo inoltre: J. Hillman, *Plotino, Ficino e Vico come precursori della psicologia archetipa*, in *Enciclopedia '74*, Roma 1974, pp. 55-60; F. Tessitore, *Jürgen Habermas su Vico*, in « Bollettino del Centro di Studi Vichiani », IV, 1974, pp. 176-78; A. Verri, *Vico e Rousseau, filosofi del linguaggio*, ivi, pp. 83-104; G. G. Visconti, *Il Vico e due grammatici latini del Cinquecento*, ivi, pp. 51-82; K. O. Apel, *L'idea di lingua nella tradizione dell'Umanesimo. Da Dante a Vico*, trad. it., Bologna 1975; Berlin-Hampshire-Leach-Mora-Rotenstreich-Tagliacozzo, *Giambattista Vico, Galiani, Joyce, Lévi-Strauss, Piaget*, Roma 1975; E. Garin, *Max Horkheimer su Vico*, in « Bollettino del Centro di Studi Vichiani », V, 1975, pp. 143-44; G. Mastroianni, *Studi sovietici di filosofia italiana*, Urbino 1975 (Vico è trattato nel Cap. III); A. Pons, *De la « Nature Commune des Nations » au Peuple romantique. Note sur Vico et Michelet*, in « Romantisme », a. IX, 1975, pp. 39-49; A. Pons, *Études récentes sur Vico, Croce et la philosophie italienne*, in « Rivista di Studi Crociani », a. XII, 1975, pp. 277-86; R. Esposito, *Vico e Rousseau*, Bari 1976; H. Hutton, *Vico's Theory of History and French Revolutionary Tradition*, in « Journal of the History of Ideas », XXXVII, 1976, n. 2, pp. 241-56; F. Rizzo, *La presenza di Vico*, in « Rivista di Studi Crociani », XIII, 1976, n. 3, pp. 281-88; A. Battistini, *Gli Studi Vichiani di Antonino Pagliaro*, in « Bollettino del Centro di Studi Vichiani », VII, 1977, pp. 81-112; J. Chaix-Ruy, *J. B. Vico. Notice biographique*, in « Archives de Philosophie », XL, 1977, n. 1, pp. 3-12; *Vico et l'historicisme*, ivi, pp. 41-66; C. D'Amato, *Il mito di Vico e la filosofia della storia in Francia nella prima metà dell'Ottocento*, Napoli 1977; F. Focher, *Vico e Hobbes*, Napoli 1977; E. Garin, *Cusano e Vico*, in « Bollettino del Centro di Studi Vichiani », VII, 1977, pp. 137-41; E. Grassi, *Linguaggio razionale e linguaggio metaforico*, in « Archivio di Filosofia », 1977, pp. 67-94; E. Namer, *Giambattista Vico et Giordano Bruno*, in « Archives de Philosophie », a. XL, 1977, n. 1, pp. 107-14; S. Otto, *Faktizität und Transzendentalität der Geschichte. Die Aktualität der Geschichtsphilosophie G. B. Vicos im Blick auf Kant und Hegel*, in « Zeitschrift für philosophische Forschung », XXXI, 1977, n. 1, pp. 43-60; G. Pagliano Ungari, *Vico e Sorel*, in « Archives de Philosophie »,

XL, 1977, n. 2, pp. 267-81; S. Monti, *Sulla tradizione e sul testo delle orazioni inaugurali di Vico*, Napoli 1977; C. Pandolfi, *Appunti di filosofia vichiana* (*A proposito di un recente saggio*), in « Giornale Italiano di Filologia », VIII, XXXIX, 1977, n. 2, pp. 181-94; G. Santinello, *Cusano e Vico: a proposito di una tesi di K. O. Apel*, in « Bollettino del Centro di Studi Vichiani », VII, 1977, pp. 141-50; J. Starobinski, *Le Mythe au XVIII^e siècle*, in « Critique », XXXIII, 1977, n. 366, pp. 975-97 (Vico è ricordato a p. 993); F. Fellmann, *Ist Vicos « Neue Wissenschaft » Transzendental philosophie?*, in « Archiv für Geschichte der Philosophie », LXI, 1979, pp. 68-76; E. Garin, *A proposito di Vico e Hobbes*, in « Bollettino del Centro di Studi Vichiani », VIII, 1978, pp. 105-09; E. Grassi, *Humanisme et Marxisme*, trad. J. C. Berger, introduzione di L. Basso, Lausanne 1978 (è una traduzione del testo tedesco con aggiunta un'appendice su Vico, pp. 118-160. Anche i capitoli V e VI trattano di Vico); S. Hoffmann, *Die Dialektik und Geschichte in Giambattista Vicos Scienza Nuova von 1744. Inaugural Dissertation*, Malburg 1978; D. Faucci, *Vico Atlantico*, in « Giornale Critico della Filosofia Italiana », LVIII (LX), 1979, pp. 363-72; S. Mazzarino, *Vico, Holland and Modern Conception of History*, in « Quaderni di Studi Classici e medievali », I, n. 2, 1979, pp. 355-72; M. Ciliberto, *Come lavorava Gramsci. Varianti vichiane*, in « Dimensioni », V, 1980, f. II, pp. 9-53; B. A. Haddock, *An Introduction to historical Thought*, London 1980, pp. 184; G. Cacciatore - G. Cantillo, *Materiali su Vico in Germania*, in « Bollettino del Centro di Studi Vichiani », XI, 1981, pp. 13-32; B. De Giovanni, *La ' teologia civile ' di G. B. Vico*, in « Il Centauro », n. 2, 1981, pp. 13-22; M. C. Pitassi, *Francesco Maria Pagano tra Vico e materialismo francese*, in « Rivista di Filosofia », n. 24, 1982, pp 333-60; D. Ph. Verene, *La memoria filosofica*, in « Intersezioni - Rivista di storia delle idee », a. II, n. 2, 1982, pp. 257-73.

INDICE